



universidade

HOJE

Esta obra do Professor Anthony Giddens insere-se numa corrente de pensamento actual que defende a necessidade de uma revisão radical das teorias sociais contemporâneas. Sem procurar formular uma crítica definitiva da relação entre sociologia «marxista» e sociologia «burguesa», que ele de resto considera demasiado simplista, o autor pretende dar uma contribuição para a crítica dos argumentos e contra-argumentos que têm sido apresentados nesse debate. Debruça-se assim sobre a obra dos três principais pensadores que deram origem às mais importantes correntes sociológicas actuais: Marx, Durkheim e Max Weber, não para apontar limitações ou deficiências, mas para sublinhar a sua coerência interna, analisando exaustivamente as teses sociais de cada um deles, e estabelecendo comparações, tomando como ponto de referência a obra de Marx.

ISBN 972-23-1754-7



Editorial Presença



universidade

HOJE

Anthony Giddens

CAPITALISMO E MODERNA TEORIA SOCIAL



Editorial Presença



EDITORIAL PRESENÇA

Estrada das Palmeiras, 59 - Queluz de Raí
2730-132 BARCELONA - Tel. 21 434 7000 - Fax 21 434 6502
Email: info@presenca.pt - <http://www.presenca.pt>

EDITORIAL PRESENÇA

Estrada das Palmeiras, 59 - Queluz de Raí
2730-132 BARCELONA - Tel. 21 434 7000 - Fax 21 434 6502
Email: info@presenca.pt - <http://www.presenca.pt>

título: **CAPITALISMO E MODERNA
TEORIA SOCIAL**

autor: **Anthony Giddens**

coleção: **Universidade Hoje** n.º **11**

código: **10200011** preço:

**CAPITALISMO
E MODERNA
TEORIA SOCIAL**

Anthony Giddens

**CAPITALISMO
E MODERNA
TEORIA SOCIAL**

AGRADECIMENTOS

Desejo exprimir os meus agradecimentos às seguintes pessoas, que leram ou criticaram verbalmente trabalhos em que me inspirei para a redacção de alguns capítulos da presente obra: John Barnes, Basil Bernstein, John Carroll, Percy Cohen, Norbert Elias, Geoffrey Ingham, Terry Johnson, Gavin Mackenzie, Ilya Neustadt e Irving Zeitlin. Desejo agradecer de modo muito particular àqueles que leram na íntegra o manuscrito da presente obra: Martin Albrow, Tom Bottomore, David Lockwood, Steven Lukes e John Rex. Desejo ainda testemunhar a minha gratidão a Barbara Leonard, Laurette Mackenzie e Brigitte Prentice; e à minha mulher, Jane Giddens.

FICHA TÉCNICA

Título original: *Capitalism and Modern Social Theory*
Autor: *Anthony Giddens*
© Copyright by Cambridge University Press, 1972
Tradução: *Maria do Carmo Cary*
Capa: *Sector gráfico da Editorial Presença*
Fotocomposição: *Textype — Artes Gráficas, Lda.*
Impressão e acabamento: *Multitipo — Artes Gráficas, Lda.*
6.ª edição, Lisboa, Março, 2005
Depósito legal n.º 222 064/05

Reservados todos os direitos
para a língua portuguesa à
EDITORIAL PRESENÇA
Estrada das Palmeiras, 59
Queluz de Baixo
2730-132 BARCARENA
Email: info@presenca.pt
Internet: <http://www.presenca.pt>

ÍNDICE

PREFÁCIO	11
INTRODUÇÃO	17
ABREVIATURAS	24

PARTE I

MARX

1. AS OBRAS DE JUVENTUDE DE MARX	27
2. O MATERIALISMO HISTÓRICO	48
3. AS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO E A ESTRUTURA DE CLASSES	69
4. A TEORIA DO DESENVOLVIMENTO CAPITALISTA	83

PARTE II

DURKEIM

5. AS OBRAS DE JUVENTUDE DE DURKHEIM	109
6. A CONCEPÇÃO DE MÉTODO SOCIOLÓGICO DE DURKHEIM	129
7. O INDIVIDUALISMO, O SOCIALISMO E OS «GRUPOS PROFIS- SIONAIS»	144
8. RELIGIÃO E DISCIPLINA MORAL	156

PARTE III

MAX WEBER

9. MAX WEBER: O PROTESTANTISMO E O CAPITALISMO	175
10. OS ENSAIOS METODOLÓGICOS DE WEBER	191
11. CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA SOCIOLOGIA	205
12. A RACIONALIZAÇÃO, AS «RELIGIÕES MUNDIAIS» E O CAPITA- LISMO OCIDENTAL	233

PARTE IV

CAPITALISMO, SOCIALISMO E TEORIA SOCIAL

13. A INFLUÊNCIA DE MARX	255
14. RELIGIÃO, IDEOLOGIA E SOCIEDADE	279
15. A DIFERENCIAÇÃO SOCIAL E A DIVISÃO DO TRABALHO	301
PÓS-ESCRITO: MARX E A SOCIOLOGIA MODERNA	323
BIBLIOGRAFIA DAS OBRAS CITADAS NO TEXTO	329

PREFÁCIO

*Die Vernunft hat immer existiert, nur
nicht immer in der vernünftigen Form*
MARX

Os sociólogos dos nossos dias são, geralmente, de opinião de que se torna necessário rever de forma radical a teoria social contemporânea, e esta obra insere-se nessa corrente de pensamento. Essa revisão tem de começar pela análise crítica das obras dos autores que lançaram as bases da sociologia moderna. São três os principais de entre esses autores: Marx, Durkheim e Max Weber. Proponho-me, pois, nesta obra, dois objectivos: proceder, em primeiro lugar, a uma análise precisa e completa das ideias sociológicas de cada um desses três autores; estabelecer, em segundo lugar, uma comparação entre as ideias de Marx por um lado, e as dos dois outros autores por outro. Não pretende de modo algum formular uma crítica definitiva da relação entre sociologia «marxista» e sociologia «burguesa», mas espero que esta obra dê a sua achega para a tarefa preparatória da crítica dos inúmeros argumentos e contra-argumentos que têm sido apresentados no decurso de tal debate. Como é evidente, vi-me obrigado a tratar pontos que têm sido já frequentemente debatidos. Trabalhos recentes têm, no entanto, contribuído para esclarecer aspectos fundamentais da obra desses três autores, e julgo que a minha análise se afasta muito dos pontos de vista expostos nalgumas das obras principais que a este assunto se referem.

Não pretendo de modo algum defender a tese de que as obras dos autores discutidos neste livro sejam representativas das únicas correntes importantes do pensamento social que haviam de dar origem à sociologia. Pelo contrário, uma das características mais notáveis do pensamento social do século que vai de 1820 a 1920 é exactamente a pletora de teorias que surgiram no decurso desse período. As obras de contemporâneos de Marx, tais como as de Tocqueville, Comte e Spencer,

mantém o seu significado, no que se refere aos problemas da sociologia moderna, e talvez tivesse sido mais lógico discutir neste volume as obras desses autores. Decidi, porém, o contrário, em parte por razões de espaço, em parte também porque a influência de Marx é hoje em dia muito mais forte do que a desses autores (o que se justifica, pois o conteúdo intelectual das obras de Marx é indubitavelmente mais profundo). Acontece, também, que as principais correntes da teoria social dos nossos dias derivam das ideias dos três autores estudados nesta obra, se bem que essas ideias tenham sofrido numerosas modificações e desenvolvimentos. As obras de Marx constituem, como é óbvio, a principal fonte das várias formas de neomarxismo contemporâneo; as obras de Durkheim influenciaram de modo determinante o «funcionalismo estrutural» dos nossos dias; e pelo menos, algumas das variantes modernas da fenomenologia derivam directa ou indirectamente das obras de Max Weber. No que se refere a domínios mais específicos da sociologia, tais como o estudo da estratificação social, da religião, etc., a influência de Marx, Durkheim e Max Weber foi também aí fundamental.

Tal como o próprio Durkheim o afirmou, no prefácio a um livro sobre Kant da autoria do seu amigo e colega Hamelin, todo aquele que deseje reproduzir o pensamento de homens de outros tempos é colocado perante o seguinte dilema: ou tenta preservar a terminologia original das obras desse autor, e nessa altura corre o risco de a sua exposição ser considerada ultrapassada e, portanto, desprovida de interesse para a actualidade; ou moderniza deliberadamente a linguagem do autor em questão, enfrentando então o risco de a sua análise atraí-las ideias deste. No que se refere às obras dos três autores discutidos neste livro, esse dilema quase se não põe, o que testemunha a favor da relevância do pensamento social dos mesmos em nossos dias. Sempre que o problema se pôs, preferi preservar a fraseologia original. No que respeita aos autores cujas obras são analisadas neste livro, a principal dificuldade que se me pôs foi a da tradução para o inglês de termos alemães ou franceses culturalmente específicos. Termos como Geist ou représentation collective não podem ser traduzidos satisfatoriamente para o inglês, exprimindo por outro lado diferenças da evolução social em Inglaterra, na Alemanha e na França, que refiro na presente obra. Tentei resolver o melhor possível esses problemas, respeitando os cambiantes do significado dos textos originais, e nas citações que faço modifiquei com frequência as versões inglesas anteriores.

Esta obra não é uma obra crítica, mas antes uma exposição e um estudo comparativo. Utilizei sempre que possível o presente do indicativo, para sublinhar a relevância contemporânea destes autores. Não era minha intenção apontar as fraquezas ou ambiguidades que pode-

riamos encontrar nas obras de Marx, Durkheim ou Weber, mas antes sublinhar a coerência interna das mesmas. Abstive-me também, tanto quanto possível, de proceder ao trabalho de identificação das fontes das ideias que encontramos nas obras desses três autores. Como todos eles se envolveram, porém, em polémicas, não me foi possível eliminar completamente as referências a outros autores e a outras correntes de pensamento. Referi com um certo pormenor as «raízes» sociais e históricas dos três autores cujas obras analiso neste volume, uma vez que o considerei essencial para uma interpretação fiel das mesmas. Esses três homens são em muitos aspectos radicalmente diferentes, e a maneira de ser de cada um influenciou, indubitavelmente, as teorias sociais que formularam. Abstive-me porém de abordar esse aspecto do problema, uma vez que me propunha analisar as origens «causais» das obras estudadas neste livro. O meu objectivo era tão-só o de esclarecer alguns aspectos das relações intelectuais complexas que entre elas se podem estabelecer.

Não pretendi nos capítulos finais deste livro comparar directamente entre si as obras de Durkheim e de Weber; preferi utilizar como ponto de referência as obras de Marx. A análise das convergências e das discrepâncias entre as obras de Marx, por um lado, e as de Durkheim e Weber, por outro, torna-se tanto mais difícil, quantas as primeiras obras de Marx só muito tarde foram publicadas. Só muito recentemente, cerca de uma década depois da morte de Durkheim (1917) e de Weber (1920), se tornou possível analisar o conteúdo intelectual dos escritos de Marx à luz dessas primeiras obras, que foram publicadas pela primeira vez cerca de um século após terem sido escritas, mas que são fundamentais para o estudo do pensamento de Marx. Na minha análise das obras de Marx abstrai tanto quanto possível da dicotomia entre obras do «jovem» Marx e do Marx «maduro», escrupulosamente respeitada nos estudos marxistas posteriores à última guerra. Examinando cuidadosamente os apontamentos que Marx escreveu em 1857-1858 e que serviram de base a O Capital (Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie), chegamos à conclusão de que Marx se não afastou nunca da perspectiva que inspirou as suas primeiras obras. No entanto, os próprios autores que têm procedido a essa análise e chegado a conclusões idênticas continuam a concentrar-se sobre umas partes da obra de Marx, com exclusão da outra. No que me diz respeito, tentei apresentar uma análise equilibrada e completa, respeitando a importância fundamental que O Capital assume na obra de Marx.

Para não falarmos já de Marx, poucos pensadores sociais têm sido tão mal compreendidos como Durkheim. Em vida do autor, as obras teóricas de Durkheim eram consideradas pela maioria dos críticos como

uma versão inaceitável da ideia metafísica da «mentalidade de grupo». Outras críticas mais modernas e mais justas corrigiram essa interpretação errônea, substituindo-lhe porém uma outra que atribui relevo especial ao «funcionalismo» de Durkheim. Neste livro tentei apresentar Durkheim como um pensador histórico. Durkheim insistiu sempre na importância da dimensão histórica em sociologia, e creio que, caso tenhamos em conta esse aspecto da sua obra, passaremos a atribuir ao seu pensamento um significado diferente daquele que lhe é geralmente imputado. Durkheim interessava-se acima de tudo menos pelo «problema da ordem» do que pelo problema da «natureza evolutiva da ordem», no contexto de uma concepção bem definida da evolução social.

As obras de Weber são talvez as mais complexas de todas as que analiso neste livro, e não é fácil estudá-las a um nível geral. Este facto tem dado origem a que a coerência essencial das obras de Weber tenha escapado a algumas análises secundárias das mesmas. Constitui paradoxo meramente aparente afirmar que a própria diversidade das contribuições de Weber constitui a expressão de princípios epistemológicos que as unificam como corpo de doutrina uniforme. O neokantismo radical de Weber é o princípio que confere unidade aos vários ensaios que escreveu acerca dos mais diversos assuntos. É em consequência desse ponto de vista que surgem em muitos aspectos importantes divergências radicais entre a teoria social de Weber e as de Durkheim e Marx, divergências essas que analisei nos capítulos finais deste livro.

Impõe-se ainda uma última observação. Sou de opinião de que os sociólogos têm de ter sempre em conta o contexto social no qual as teorias foram formuladas. O que não significa que se deva perfiar um ponto de vista cem por cento relativista, considerando que esta ou aquela concepção só são «válidas» em relação às circunstâncias que lhes deram origem. O destino das obras de Marx constitui prova desta asserção. Afirmei já que a teoria de Marx foi concebida no estágio inicial do desenvolvimento capitalista, e que a experiência subsequente nos principais países da Europa ocidental levou à constituição de uma versão do «marxismo» que difere substancialmente da doutrina original de Marx. Todas as teorias práticas têm o seu S. Paulo, e essa adulteração é, dentro de certos limites, inevitável. Mas o facto de o admitirmos não quer dizer que estejamos de acordo com a concepção generalizada de que a evolução posterior do capitalismo «tornou falsas» as teorias de Marx. As obras de Marx ainda hoje nos apresentam uma concepção da sociedade e da história que podemos comparar com proveito com a de outros autores mais recentes. Não creio que as divergências possam ser resolvidas dessa maneira, ou que as teorias científicas possam ser «confirmadas» ou «eliminadas» pelo teste da expe-

riência. As teorias deste género também não são, porém, refractárias à referência empírica, tal como acontece, por exemplo, em relação às teorias filosóficas. Embora a linha de demarcação entre a sociologia e a filosofia social seja difícil de traçar, o facto é que existe. Estou convencido de que os sociólogos não têm razão quando pretendem limitar o alcance da sua disciplina às áreas onde pode ser aplicado o método da experiência empírica como teste de verificação das proposições, o que transformaria a sociologia num formalismo estéril, tornando-a verdadeiramente *Lebensfremd*⁸, e por conseguinte desprovida de significado no que se refere aos pontos essenciais que a perspectiva sociológica poderia ajudar a esclarecer.

ANTHONY GIDDENS

3 de Março de 1971

⁸ Estranha à vida. (N.T.)

INTRODUÇÃO

Na primeira lição que deu em Cambridge, em 1895, Lord Acton emitiu a opinião de que há «uma linha evidente e inteligível» de demarcação entre a Idade Moderna europeia e a que a precedeu. A Idade Moderna não se sucedeu à era medieval «por sucessão normal, apresentando provas evidentes de descendência legítima»:

«Sobrevindo, inesperadamente, fundou uma nova ordem de coisas, regida por uma nova lei, e destruiu o antigo reino da continuidade. Colombo subverteu nessa época a concepção do mundo, invertendo as condições da produção, da riqueza e do poder; Maquiavel libertou o governo das restrições da lei; Erasmo desviou a corrente da erudição clássica dos canais profanos para os cristãos; Lutero quebrou o elo mais forte da cadeia da autoridade e da tradição; e Copérnico erigiu para sempre um novo poder que havia de vir a constituir de aí em diante o critério do progresso... Começou assim uma vida nova, e o mundo passou a girar numa órbita diferente, determinada por circunstâncias até aí ignoradas»¹.

Acton diz-nos em seguida que o desenvolvimento da ciência histórica radica nessa destruição da ordem tradicional da Europa. A sociedade tradicional está por definição virada para o próprio passado, e o seu presente é esse passado. E porque as coisas se passam assim, não existe a «história» propriamente dita; a continuidade entre o ontem e o hoje obscurece a consciência das diferenças entre o que «foi» e o que «é». A existência de uma ciência histórica pressupõe pois um mundo em mutação, e de modo muito particular um mundo no qual os homens considerem o passado como um fardo de que urge libertarem-se. Na Idade Moderna os homens deixam de considerar imutáveis as condições de vida que conhecem, tentando antes impor a sua vontade à realidade e imprimir ao futuro uma configuração conforme os seus desejos.

¹ Lord Acton, *Lecture on Modern History* (Londres 1960), p. 19.

Se a história surgiu na Europa da Renascença, foram as condições de vida da Europa industrial que permitiram a emergência da sociologia. Podemos dizer que a Revolução Francesa de 1789 foi o acontecimento catalisador da transição entre essas duas eras importantíssimas. A Inglaterra foi o primeiro país que teve um governo até certo ponto democrático, no sentido mais usual do termo; e apesar de ter sido necessária a revolução política para o alcançar, o processo de evolução social e económica da sociedade britânica do século XVII em diante foi de carácter relativamente progressivo. Na Revolução Francesa, pelo contrário, defrontaram-se dramaticamente, por um lado a ordem privilegiada e aristocrática do *ancien régime*, e por outro a concepção de uma sociedade nova, na qual seriam aplicados princípios gerais de justiça e liberdade. A Declaração dos Direitos do Homem votada em 1789 declarava que «a ignorância, o desrespeito e o desprezo pelos direitos do homem são as únicas causas dos males públicos». A Revolução Francesa parecia pois pretender aplicar à esfera da sociedade humana, propriamente dita, o racionalismo secular dos séculos XVI e XVII. As alterações políticas instauradas em 1789 pela Revolução Francesa exprimiam e assinalavam, porém, uma reorganização muito mais profunda da sociedade, para a qual a Grã-Bretanha contribuiu mais do que qualquer outro país da Europa. A transição da produção agrária e artesanal para uma economia industrial baseada na fábrica e na máquina começou em Inglaterra por volta dos fins do século XVIII. Os efeitos dessa evolução fizeram-se sentir plenamente no século XIX, tanto em Inglaterra como nos outros países mais importantes da Europa ocidental.

Disse-se já muitas vezes que a conjunção dos acontecimentos políticos da Revolução Francesa com a evolução económica da Revolução Industrial foi o contexto que deu origem à sociologia. Temos, no entanto, de sublinhar o facto de a evolução dos vários países da Europa ocidental se ter processado dos fins do século XVIII em diante de forma diferente, pois as divergências entre as principais correntes do pensamento social do século XIX radicam nessas diferenças. Os sociólogos dos nossos dias falam-nos da emergência da «sociedade industrial» na Europa do século XIX de uma maneira geral, ignorando a complexidade desse processo.

As últimas décadas do século XVIII foram para os três principais países da Europa ocidental — Inglaterra, França e Alemanha — uma época de prosperidade económica. O desenvolvimento económico da Inglaterra do fim do século XVIII ultrapassou de longe o dos outros países; no decurso desse período foram introduzidas na manufatura do algodão uma série de inovações tecnológicas de grande alcance, que modificaram radicalmente a organização da produção fabril. No início do século XIX só um sector muito reduzido da economia britânica fora

porém directamente afectado pela Revolução Industrial. Duas décadas mais tarde as coisas não tinham ainda mudado muito, e a única alteração importante fora a prioridade que a manufatura do algodão — que cinquenta anos antes era ainda muito pouco significativa no total da economia — assumira como principal indústria manufatureira da Inglaterra². Só por volta dos meados do século XIX a Inglaterra passou a poder ser classificada com propriedade como uma «sociedade industrial». Em França e na Alemanha a situação era diferente. Não poderíamos de modo algum rotular essas sociedades de «subdesenvolvidas», para salarmos da nossa terminologia actual³. Nalguns aspectos, tais como por exemplo o nível cultural, de modo particular a literatura, a arte e a filosofia, esses países continentais eram superiores à Inglaterra. Mas quanto ao nível de desenvolvimento económico, dos meados do século XVIII em diante esses países começaram a ser ultrapassados pela Inglaterra, e só mais de um século depois a França e a Alemanha reconquistaram a posição dominante que tinham cedido à Inglaterra⁴.

Tomando como termo de comparação a Inglaterra, nem a Alemanha nem a França tinham alcançado no início do século XIX a estabilidade política interna de um Estado no qual a burguesia liberal obtivera uma posição forte no governo, como era o caso em Inglaterra. A Restauração francesa foi uma expressão material da força dos interesses reacçãoários, pondo termos às ideias progressivas perfilhadas pelos jacobinos de há vinte e cinco anos atrás. As divisões políticas e sociais que a Revolução tornou patentes não foram abolidas pelos acontecimentos de 1789, mas antes agravadas; e só depois de 1870 é que sobreveio em França o primeiro regime que se conseguiu aguentar no poder por mais de duas décadas. A Alemanha, como o observou Marx no início da sua carreira de intelectual, «participou nas restaurações das nações modernas, mas não nas suas revoluções»⁵. Esse país não constituía ainda, no início do século XIX, uma nação, no sentido moderno do termo, compondo-se antes de um agregado pouco coeso de Estados soberanos; a situação da Alemanha só se alterou quando, no tempo de Bismarck, a Prússia se aproveitou da sua posição dominante para proceder à unificação política da Alemanha.

² Phyllis Deane e W. A. Cole: *British Economic Growth* (Cambridge, 1969), pp. 182-192.

³ Cf. David S. Landes: *The Unbound Prometheus* (Cambridge, 1969), p. 125.

⁴ As diferenças de nível de progresso económico entre a Inglaterra e os dois outros países referidos remontam, de resto, a épocas mais remotas do que os fins do século XVIII; cf. por exemplo, F. Cronzet: «England and France in the eighteenth century: a comparative analysis of two economic growths», in R. M. Hartwell: *The Causes of the Industrial Revolution in England* (Londres, 1967), pp. 139-174.

⁵ *EJ*.

O problema do «atraso» da Alemanha está na raiz das primeiras formulações da doutrina do materialismo histórico de Marx. Na sua qualidade de «jovem hegeliano», Marx começou por defender a opinião de que a crítica racional das instituições vigentes seria suficiente para provocar as alterações radicais que se tornavam indispensáveis para que a Alemanha pudesse igualar e ultrapassar os dois outros principais países da Europa. Mas, como o próprio Marx em breve havia de ver, essa posição de crítica radical integrava-se num tipo de pensamento tipicamente alemão, um pensamento exclusivamente virado para a «teoria», com exclusão da «prática». «Em política», escreveu Marx, «os alemães pensaram aquilo que outros países fizeram.»⁶ O sistema de Hegel constituiu o modelo filosófico por excelência desse tipo de pensamento, pois reduzia toda a história da humanidade à história da inteligência ou do espírito. Caso a Alemanha pretenda progredir, concluía Marx, a crítica filosófica terá de ser completada com o conhecimento das forças materiais que contribuem para a evolução, a qual não se processa apenas ao nível das ideias.

São muitos os autores que têm afirmado, e com razão, que os escritos de Marx acusam uma tripla influência⁷. Marx operou uma síntese muito válida entre correntes de pensamento divergentes, que radicavam nas características sociais, económicas e políticas diferentes dos três principais países da Europa. A economia política, que se relacionava intimamente com o utilitarismo filosófico, foi ao longo de quase todo o século XIX a única forma significativa de teoria social que surgiu em Inglaterra. Marx estava de acordo com muitas das principais ideias de Adam Smith e Ricardo, fundindo-as, porém, com algumas das ideias propostas pelas correntes socialistas francesas relativamente ao carácter finito da sociedade burguesa. Essas correntes socialistas francesas foram a fonte mais próxima da concepção de sociedade futura proposta por Marx nos *Manuscritos Económicos e Filosóficos* de 1844, redigidos em Paris. A dimensão histórica que atribuía à economia política e ao socialismo foi-lhe inspirada pela dialéctica hegeliana. As obras de Marx condensavam assim, numa versão única e coerente, a consciência intelectual da evolução divergente da Inglaterra, da Alemanha e da França, fornecendo por outro lado uma base teórica para a interpretação das diferenças da estrutura social, económica e política em geral.

Quando Marx morreu, em 1883, Durkheim e Weber eram jovens, que não tinham iniciado ainda a sua carreira académica. Mas por essa

época as estruturas sociais dos três principais países da Europa ocidental tinham-se modificado muito em relação ao que eram no tempo em que Marx expusera as bases da sua teoria. Em França e na Alemanha — ao contrário do que se passara em Inglaterra — os movimentos proletários de carácter potencialmente revolucionário desempenhavam papel de relevo no sistema político. A influência desses movimentos era no entanto contrabalançada por um surto de nacionalismos de importância crescente; na Alemanha, onde não houvera uma revolução burguesa coroada de êxito, a burguesia continuava subordinada a uma poderosa ordem autocrática, que controlava a burocracia estatal, o exército e a hierarquia estabelecida. O Partido Social Democrático alemão — um partido que de 1875 em diante se afirmava «marxista» — crescia em importância, apesar das leis anti-socialistas, mas por volta dos fins do século XIX começou a manifestar-se uma discrepância crescente entre a doutrina revolucionária que perfilhava e a sua posição real no seio de uma sociedade que se transformara entretanto numa sociedade industrial, mas «a partir de cima».

Foi neste contexto que Engels começou a publicar, pouco antes da morte de Marx, uma série de escritos nos quais defendia e expunha o marxismo como doutrina sistemática — sendo o mais importante e influente desses escritos o *Anti-Dühring*. Engels insistia, nessa obra, no carácter «científico» do socialismo marxista, comparado com outras formas utópicas e voluntaristas da teoria socialista, lançando assim as bases da interpretação científica do marxismo perfilhada nos círculos marxistas de antes da Primeira Guerra Mundial, e contemporâneos desta, a qual viria a ser adoptada como filosofia oficial da União Soviética⁸. A década que se seguiu à morte de Marx — isto é, o período durante o qual Durkheim e Weber conceberam as doutrinas que haviam de orientar a sua vida de trabalho — foi o período crucial no decurso do qual o marxismo se tornou numa força política e intelectual importante. O materialismo filosófico que, por influência de Engels, passou a ser universalmente reconhecido como «marxismo», foi utilizado pela social-democracia como enquadramento teórico que consentia uma divergência substancial entre a teoria e a prática: os sociais-democratas tornaram-se, gradualmente, um partido reformista, que só era revolucionário no nome. Talvez por isso mesmo os seus chefes não conseguiram compreender o significado da evolução que permitiu à Alemanha ultrapassar a Inglaterra no desenvolvimento industrial.

⁶ E.J.

⁷ Cf. Lenin: *As Três Fontes do Marxismo*.

⁸ George Lichteim: *Marxism, an Historical and Critical Study* (Londres, 1964), pp. 238-243.

O problema da influência das «ideias» sobre a evolução social, problema que dominava as polémicas entre marxistas e críticos do marxismo no início do presente século, tem de ser considerado à luz do que acaba de ser exposto. Tanto Durkheim como Weber se referiam a esse materialismo filosófico divulgado por Engels, Kautsky, Labriola e outros, quando criticavam o marxismo. Tanto os liberais como os marxistas estruturavam as suas polémicas com base na dicotomia básica entre idealismo e materialismo. A controvérsia sobre a validade dos escritos de Marx girava em torno do problema de decidir se as ideias seriam ou não meros «epifenómenos», não desempenhando na evolução social um papel «independente». Um dos objectivos que me proponho neste livro é o de demonstrar a irrelevância dessa controvérsia, na medida em que os escritos de Marx podem ser comparados aos de Durkheim e aos de Weber, como formas contrastantes de teoria social. Marx, tal como os dois outros autores mais recentes, propunha-se acabar com a divisão filosófica tradicional entre idealismo e materialismo, e a confusão entre essa dicotomia clássica e a crítica «materialista» do idealismo empreendida por Marx tem contribuído para obscurecer as verdadeiras divergências que opõem a doutrina de Marx à sociologia «académica» ou «burguesa».

Esta questão só veio a lume muito recentemente, por ocasião da notável revivescência dos estudos marxistas ocidentais que se deu após a Segunda Guerra Mundial. A publicação dos *Marx-Engels Gesamtausgabe* de Rjazanov, assim como a de várias obras inéditas de Marx e Engels, contribuiu grandemente para estimular essa revivescência. A publicação de obras como os *Manuscritos Económicos e Filosóficos* de 1844 suscitou, porém, tantos problemas novos de interpretação como aqueles que contribuiu para resolver. Esses problemas novos dizem respeito à natureza e coerência «interna» das obras de Marx, e às relações intelectuais entre a posição teórica de Marx e a de outros pensadores sociais. Os problemas intrincados que a publicação das obras de juventude de Marx suscitou condicionaram a estrutura adoptada neste livro. Ao pretendermos determinar as origens da controvérsia que opõe em nossos dias o marxismo à sociologia «académica», pareceu-nos indispensável começar por expor os temas principais das obras dos fundadores da teoria social moderna. Nas três primeiras partes deste livro (capítulos 1 a 12 inclusive) são expostas separadamente as formas de teoria social propostas por Marx, Durkheim e Weber, respectivamente. A necessidade de uma formulação o mais precisa e coerente possível dos temas principais da obra de cada um desses autores levou-nos a pôr de parte toda e qualquer tentativa de análise crítica da «lógica» ou da «validade» factual do seu pensamento.

No primeiro dos três capítulos da conclusão (Capítulo 13) é analisada a forma como Durkheim e Weber tentaram opor as suas teorias àquelas que atribuíam a Marx. Mas esses pontos de vista dos próprios autores não podem ser aceites sem uma crítica. Nos capítulos 14 e 15 são analisados, pondo de parte os pontos de vista defendidos nesse aspecto por Durkheim e Weber, os principais paralelismos e divergências entre as doutrinas desses autores e as de Marx. Resta-me ainda dizer que não aprofundei, nesses três capítulos, algumas linhas de comparação importantes entre Marx, Durkheim e Weber, e, nalguns casos, que me absteve mesmo de as referir. A mais evidente dessas omissões é a que diz respeito ao problema dos pontos de vista metodológicos perfilhados pelos três autores: ora, *prima facie*, talvez possa parecer que é esse o elemento de comparação mais importante. Em certo sentido é esse o caso: mas é minha opinião, e proponho-me como um dos principais objectivos deste livro defendê-la, que o maior interesse da obra desses autores reside no facto de terem definido a estrutura característica do «capitalismo» moderno, comparando-o com as formas sociais anteriores. A sociologia destas últimas décadas tem-se proposto como objectivo principal a formulação de uma «teoria geral». Por muito louvável que esse objectivo seja, difere muito do das obras dos homens que lançaram as bases do pensamento social moderno, o que tem contribuído para obscurecer o significado dos problemas que consideravam básicos na teoria social. Não creio que qualquer dos três autores estudados neste livro tenha tido a intenção de criar um «sistema» acabado de pensamento, no sentido em que essa intenção lhes é geralmente atribuída; o que é mais, todos eles o negaram categoricamente. Por essa razão, embora tenha sublinhado a unidade básica das obras de cada um desses autores, tentei simultaneamente pôr em evidência o carácter parcial e incompleto que todos eles atribuíram às perspectivas que delineararam e às conclusões que atingiram.

ABREVIATURAS

Utilizei abreviaturas dos títulos das obras mais frequentemente citadas neste livro. As edições dessas obras são específicas na bibliografia, incluída no fim do livro.

OBRAS DE MARX E ENGELS

Cap	<i>O Capital</i>
MC	<i>O Manifesto Comunista</i>
EJ	<i>Karl Marx, Escritos de Juventude</i>
IA	<i>A Ideologia Alemã</i>
FCEP	<i>Fundamentos da Crítica da Economia Política</i>
OE	<i>Obras Escolhidas</i>
O	<i>Obras</i>
MEF	<i>Manuscritos Econômicos e Filosóficos</i>

OBRAS DE DURKHEIM

DST	<i>A Divisão Social do Trabalho</i>
FER	<i>As Formas Elementares da Vida Religiosa</i>
EPMC	<i>Ética Profissional e Moral Cívica</i>
RMS	<i>As Regras do Método Sociológico</i>
SL	<i>O Socialismo</i>
S	<i>O Suicídio</i>

REVISTAS

AS	<i>Année Sociologique</i>
RP	<i>Revue Philosophique</i>

OBRAS DE MAX WEBER

ES	<i>Economia e Sociedade</i>
EMW	<i>Extractos de Max Weber: Ensaio sobre Sociologia</i>
CSR	<i>Contribuições para uma Sociologia da Religião</i>
CSPS	<i>Contribuições para uma Sociologia e uma Política Social</i>
CTC	<i>Contribuições para uma Teoria do Conhecimento</i>
EP	<i>Escritos Políticos</i>
MCS	<i>A Metodologia das Ciências Sociais</i>
EPEC	<i>A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo</i>
RC	<i>A Religião da China</i>
RI	<i>A Religião da Índia</i>
EC	<i>Economia e Sociedade</i>

PARTE I

MARX

AS OBRAS DE JUVENTUDE DE MARX

Em certo sentido, as obras de Marx abrangem três séculos. Se bem que Marx tenha nascido cerca de duas décadas antes do princípio do século XIX e tenha morrido antes do fim desse século, a influência das suas obras — na esfera política, e também no mundo intelectual — fez-se principalmente sentir no século XX. Mas essas obras radicam no século XVIII, na série de mudanças sociais e políticas que tiveram as suas origens na Revolução Francesa de 1789. As obras de Marx prolongaram pois até à nossa época os efeitos da Revolução Francesa, constituindo a expressão de uma linha de continuidade directa entre 1789 e a Revolução de Outubro na Rússia, que teve lugar quase cento e trinta anos mais tarde.

Se bem que pouco ou nada saibamos da infância de Marx, conhecemos vários fragmentos e cartas saídos da sua pena de adolescente. Os mais antigos fragmentos são três pequenos ensaios escritos por Marx em exames finais do liceu. Esses textos, como de resto era de esperar, não apresentam grande interesse ou originalidade, caracterizando-se porém pela grandiosidade entusiástica que encontramos em muitas das obras do Marx adulto¹. O mais original desses três ensaios é o que se intitula «Reflexões de um rapaz perante a escolha de uma profissão», que trata das obrigações morais e das possibilidades que se abrem ao indivíduo colocado perante a escolha de uma vocação que orientará a sua vida. «O princípio fundamental», conclui Marx, «... que nos deve guiar na escolha de uma vocação é o bem da humanidade e o nosso próprio aperfeiçoamento. Não se deve pensar que esses dois interesses são opostos e que um tem forçosamente de destruir o outro. Pelo contrário, a natureza do homem faz com que este só se possa realizar trabalhando para o seu próprio aperfeiçoamento e para o bem da socie-

¹ Observemos de passagem que alguns comentadores tentaram identificar nesses ensaios um certo número de temas fundamentais das obras posteriores de Marx [Cf. A. Cornu: *Karl Marx et Friedrich Engels* (Paris, 1955), vol. I, pp. 65-66]. A característica dominante desses ensaios é, porém, o seu idealismo convencional de adolescente.

dade em que vive... Diz-nos a história que os grandes homens foram sempre aqueles que se enobreceram trabalhando pelo bem universal.»²

Essas ideias levaram Marx a estudar em pormenor, no seu tempo de estudante universitário, a filosofia de Hegel, na qual encontramos precisamente uma teoria da auto-realização, da culminação «da nossa própria perfeição». Numa carta que escreveu a seu pai em 1837, Marx descreve-nos como, tendo considerado insatisfatória a filosofia de Kant e de Fichte, e após ter renunciado à sua preferência juvenil pela poesia lírica, «mergulhou no oceano» de Hegel³. Mas nem nos seus tempos de estudante, quando se encontrava sob a influência do sistema filosófico de Hegel, Marx foi um hegeliano cegamente ortodoxo. A gênese da atracção de Marx pelo hegelianismo é-nos revelada por uma descrição que ele próprio faz das notas que tirou quando estudava em Berlim Filosofia e Direito⁴. Marx considera o dualismo kantiano do que «é» e do que «devia ser» totalmente irreconciliável com as necessidades do indivíduo que pretenda aplicar a filosofia na prossecução dos seus objectivos práticos — opinião que mantém, de resto, até ao fim da sua vida. Dirige à filosofia de Fichte a mesma objecção: esta estabelece uma distinção intransponível entre as propriedades da lógica e da verdade (da lógica matemática e da verdade das ciências empíricas) e a intervenção do sujeito humano num mundo em contínua evolução. Essa concepção tem pois de ser suplantada por uma outra que reconheça que «o objecto em si tem de ser estudado na sua evolução; não se podem estabelecer divisões arbitrárias; a razão [*Vernunft*] da coisa em si tem de se revelar nas suas contradições e encontrar em si mesma a sua unidade»⁵.

Marx viu que era incapaz de resolver por si só esses problemas, pelo que o seu pensamento evoluiu da mesma forma que o idealismo filosófico alemão em geral — de Kant a Fichte e depois a Hegel⁶. Marx foi, porém, atraído não pela vastidão impressionante da filosofia de Hegel, nem pelo conteúdo específico das suas premissas filosóficas, mas antes pela síntese que Hegel fez dos fragmentos dicotómicos da filosofia clássica alemã que constituíam o principal legado de Kant. A influência que a filosofia de Hegel teve sobre Marx exerceu-se por intermédio de duas fontes diferentes, nas quais o hegelianismo surgiu

apoiado em pontos de vista políticos que divergiam do conservantismo de Hegel⁷. Uma dessas fontes foram os ensinamentos de Eduard Gans, um professor de Berlim cujas aulas marcaram profundamente Marx. Gans aliava o hegelianismo a elementos de saint-simonismo⁸. Marx devia conhecer já as doutrinas de Saint-Simon e quase podemos afirmar que a influência de Saint-Simon foi tão importante nos anos de formação de Marx como a de Hegel⁹.

O segundo facto que condicionou a aceitação da filosofia de Hegel por parte de Marx foi o facto de este ter sido membro do «Clube dos Doutores» da Universidade de Berlim. Marx conheceu nesse clube uma série heterógenea de jovens discípulos de Hegel, entre os quais sobressaía Bruno Bauer¹⁰. Os problemas imediatos que interessavam Bauer e o seu grupo de «jovens hegelianos» relacionavam-se com a teologia cristã implícita na obra de Hegel. A dissertação de doutoramento de Marx, que consiste na discussão comparativa das filosofias de Demócrito e de Epicuro, foi muito influenciada pelas ideias de Bauer. Mas na mesma época em que Marx apresentou a sua tese de doutoramento foi publicada a obra de Feuerbach *A Essência do Cristianismo* (1841)¹¹. Engels escreveu mais tarde, referindo-se à influência que esse livro teve sobre jovens hegelianos: «O encantamento quebrou-se: o “sistema” foi abalado e rejeitado... O entusiasmo foi geral: tornámo-nos todos imediatamente “feuerbachianos”»¹². A influência imediata dessa obra sobre o pensamento de Marx, então em formação, foi certamente mais difusa e menos imediata do que o afirmou Engels (que escrevia quarenta anos mais tarde)¹³. Marx não adoptou integralmente as ideias de Feuerbach,

⁷ No que se refere às ideias do «jovem Hegel», cf. a análise de George Lukács em *Der junge Hegel* (Zurique e Viena, 1948), pp. 27-130.

⁸ Vide Hanns Günther Reissner: *Eduard Gans* (Tübingen, 1965).

⁹ Esta opinião é defendida convincentemente por Georges Gurvitch: «La sociologie du jeune Marx», in *La Vocation actuelle de la sociologie* (Paris, 1950), pp. 568-580. Este capítulo foi substituído na segunda edição da mesma obra (1963) por uma análise mais geral intitulada «La sociologie de Karl Marx».

¹⁰ Para uma análise recente da influência de Bauer sobre Marx, vide David McClellan: *The Young Hegelians and Karl Marx* (Londres, 1969), pp. 48 e seguintes e *passim*; vide também, do mesmo autor, *Marx before Marxism* (Londres, 1970).

¹¹ Ludwig Feuerbach: *A Essência do Cristianismo* (Nova Iorque, 1957).

¹² *OE*.

¹³ Cf. McClellan: *The Young Hegelians and Karl Marx*, pp. 92-97. A afirmação de McClellan, quando nos diz que «a descrição feita por Engels dos efeitos do livro difere em absoluto dos factos» (p. 93), constitui, porém, um exagero. Cf. uma frase muito conhecida de Marx, escrita no início de 1842, que nos diz que «não há outro caminho para a verdade e para a liberdade senão aquele que passa pelo “rio de fogo”». (Feuer-Bach significa à letra «ribeiro de fogo»). *MEF*.

¹ *MEF*.

² *MEF*.

³ *MEF*.

⁴ *MEF*; *O, Ergänzungsbab (Ergd)*, vol. 1, p. 5 (ed. alemã).

⁵ Cf. Robert C. Tucker: *Philosophy and Myth in Karl Marx* (Cambridge, 1965), pp. 31-69.

como não adoptara também as de Hegel¹⁴. É, no entanto, facto indubitável a influência de Feuerbach sobre os jovens hegelianos ter sido dominante nos fins de 1842. A apreciação crítica da filosofia de Hegel escrita por Marx em 1843 acusa a influência de Feuerbach, e em muitos pontos dos *Manuscritos Económicos e Filosóficos* de 1844 está patente essa influência do pensamento de Feuerbach.

Em *A Essência do Cristianismo* e noutras publicações subsequentes, Feuerbach tentava inverter as premissas idealistas da filosofia de Hegel, afirmando categoricamente que o estudo da humanidade tem de ser feito a partir do «homem real», vivendo no «mundo real e material». Ao contrário de Hegel, que considera o real como uma emanação do «divino», Feuerbach argumenta que o divino é um produto ilusório do real; o ser, a existência, precede o pensamento, na medida em que os homens não começam a reflectir sobre o mundo antes de nele agirem: «o pensamento deriva da existência, e não a existência do pensamento»¹⁵. Hegel pensava a evolução da comunidade em termos de uma divisão de Deus contra si mesmo. Na filosofia de Feuerbach, Deus só pode existir na medida em que o homem esteja dividido contra si mesmo, em que o homem esteja alienado de si mesmo. Deus é um ser inventado, no qual o homem projectou os seus mais altos poderes e faculdades, e que é assim considerado perfeito e todo-poderoso: comparado com ele, o homem surge como um ser limitado e imperfeito.

Por outro lado, porém, e ainda segundo Feuerbach, a comparação entre Deus e o homem pode constituir uma fonte positiva de inspiração para a realização das capacidades humanas. Compete à filosofia ajudar o homem a recuperar a sua essência alienada por intermédio de uma crítica transformadora, que inverta a perspectiva hegeliana e afirme o primado do mundo material. A religião substituir-se-á o humanismo, e o amor primitivamente dirigido a Deus convergirá sobre o homem, fazendo com que a humanidade recupere a sua unidade, e o homem passe a centrar-se no homem. «Enquanto a antiga filosofia dizia: o que não foi pensado não existe, a nova filosofia dirá, pelo contrário: o que não é amado, o que não pode ser amado, não existe.»¹⁶

A assimilação das ideias de Feuerbach levou Marx a rever o pensamento de Hegel, numa tentativa de extrair dele as novas implicações sur-

tidas, e de as aplicar sobretudo à esfera da política. Os aspectos da filosofia de Feuerbach que interessavam Marx eram essencialmente os mesmos que o tinham atraído na de Hegel: as possibilidades que essas filosofias ofereciam para operar uma síntese entre a análise e a crítica, e por conseguinte para «realizar» a filosofia. Considera-se geralmente que os primeiros escritos de Marx sobre a alienação na política e na indústria pouco mais são do que uma aplicação do «materialismo» de Feuerbach a aspectos da sociedade que esse autor não tratara. Esta afirmação é, no entanto, errónea: Marx não aceita de modo algum o significado essencial que Feuerbach atribui à sua própria filosofia — que esta constituía uma «alternativa» em relação à filosofia de Hegel, à qual se *substituiria portanto*. Mas até no período em que se encontra profundamente influenciado por Feuerbach, Marx tenta justapor a filosofia deste à de Hegel, conservando assim a perspectiva histórica que está no centro da filosofia de Hegel, e à qual Feuerbach renuncia, senão em intenção, pelo menos na prática¹⁷.

O Estado e a «verdadeira democracia»

A crítica de Marx à filosofia do Estado de Hegel, crítica essa que data de 1843, é a primeira das publicações de Marx na qual podemos discernir vestígios da sua concepção do materialismo histórico¹⁸, e constitui o ponto de partida do conceito de alienação que Marx havia de desenvolver no ano seguinte nos *Manuscritos Económicos e Filosóficos*. Marx procede a uma análise textual de Hegel, «invertendo» as suas proposições à maneira de Feuerbach. «Hegel», diz Marx, «subjectiva os predicados e os objectos, fazendo-o, porém, independentemente da sua verdadeira subjectividade, o sujeito.»¹⁹ A análise de Marx propõe-se pois a re-identificar o verdadeiro sujeito (o indivíduo activo, vivendo no mundo «real» e «material»), tornando patente o processo da sua «objectivação» nas instituições políticas do Estado²⁰.

¹⁷ Numa carta de 1843, dirigida a Ruge, Marx afirma também que Feuerbach «se interessa demasiado pela natureza e muito pouco pela política. Ora a política é o único meio de realização da filosofia contemporânea». *O*.

¹⁸ Como é sabido, Marx não emprega nunca a expressão «materialismo histórico», que nos surge pela primeira vez nos escritos de Engels. Empregamo-la aqui com a restrição de que o termo sugere talvez um grau mais elevado de certeza teórica do que aquela que Marx admitia em relação aos seus estudos históricos.

¹⁹ *MEF*; *O*.

²⁰ Para uma crítica válida da «Critique», vide Jean Hyppolite: «La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx», in *Études sur Marx et Hegel* (Paris, 1955), pp. 120-141.

¹⁴ Observemos de passagem que as ideias de Feuerbach se caracterizavam por uma série de ambiguidades, tendo sofrido alterações importantes no período compreendido entre 1834 e 1843. Cf. Feuerbach: *Sämtliche Werke*, vols. 1-3. (O compilador dessa colecção atribui porém datas erradas a algumas das obras nela incluídas.)

¹⁵ *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 239.

¹⁶ *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 299.

O mundo real não pode ser inferido do estudo do mundo ideal; pelo contrário, é o mundo ideal que tem de ser interpretado como uma resultante histórica do mundo real. Para Hegel, a sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*), que inclui todas as relações económicas e familiares que se não integram na estrutura política e jurídica do Estado, é intrinsecamente uma esfera de egoísmo sem restrições, na qual cada um dos homens é inimigo de todos os outros. Os homens são seres racionais e ordeiros, na medida em que aceitam a ordem inerente do Estado, esfera universal que se contrapõe aos interesses egoístas das acções humanas na sociedade civil. Na filosofia de Hegel o Estado não é pois considerado como algo de independente da vida dos indivíduos na sociedade civil, mas antes como logicamente prioritário em relação ao indivíduo. O indivíduo activo, que é o verdadeiro criador da história, está subordinado aos ideais da participação política, encarnados no Estado, que surge assim como a força motivadora da evolução social.

Feuerbach demonstrou, diz-nos ainda Marx, que na religião os homens participam indirectamente de um mundo irreal e fantástico de harmonia, beleza e felicidade, vivendo, por outro lado, num mundo real de dor e miséria. Ora o Estado é também uma forma alienada da actividade política, uma encarnação de «direitos» universais tão efêmeros como o mundo idealizado da religião. A ideia básica da concepção de Hegel é a de que os direitos políticos de representação são os mediadores entre o individualismo egoísta da sociedade civil e o universalismo do Estado. Mas, sublinha Marx, não há nenhuma forma prática de constituição política na qual essa ligação realmente exista; a participação geral da vida política é o ideal que se propõem todos os Estados em existência, mas na prática o que se verifica é uma luta de interesses de sectores. Aquilo que, na teoria de Hegel, deveria ser independente dos interesses particulares dos indivíduos na sociedade civil, sobrepondo-se a esses interesses, deriva de facto deles. «Até à data, a constituição política tem sido a esfera religiosa, a religião da vida do povo, o céu da sua universalidade, em contraste com a existência mundana e particular da sua realidade.»²¹

Na polis grega cada homem — isto é, cada cidadão livre — era *zoon politikon*: a esfera social e a política relacionavam-se de forma inextricável, e não havia uma esfera «política» independente. A vida pública e a vida particular eram uma e a mesma coisa, e os únicos «indivíduos particulares» eram aqueles que, na sua qualidade de escravos, não gozavam do estatuto de cidadãos. A Europa medieval contrastava neste

aspecto com a sociedade grega. Na Idade Média, os vários estratos da sociedade civil tornaram-se em agentes políticos; o poder político dependia directamente e era expressivo da divisão da sociedade em classes socioeconómicas estáveis²². «Cada uma dessas esferas particulares tem carácter político, é uma esfera política...»²³. Nesse tipo de sociedades os vários estratos tinham-se politizado, mas continuava a não haver separação entre o «particular» ou «individual» e o «político». A própria concepção do «Estado» como algo de independente da «sociedade» civil é moderna, porque só no período pós-medieval a esfera de interesses da sociedade civil, e de modo particular os interesses económicos, passou a identificar-se com os «direitos particulares» dos indivíduos, tornando-se separável da esfera «pública» da política. A distribuição da propriedade é agora considerada como exterior à constituição do poder político. Na realidade, porém, a propriedade continua a determinar em grande parte o poder político — não já da mesma forma legal vigente na sociedade medieval, mas sob o disfarce da participação universal no governo²⁴.

A realização daquilo que Marx designa pelo nome de uma «verdadeira democracia» exige, de acordo com a sua análise, que a alienação entre o indivíduo e a comunidade política seja ultrapassada, através de uma resolução da dicotomia entre os interesses «egoístas» dos indivíduos na sociedade civil e o carácter «social» da vida política. Esse objectivo só pode ser atingido através de uma alteração concreta das relações entre Estado e sociedade, que assegure a realização prática de algo que presentemente não passa de um ideal (a participação política universal). «Hegel parte do Estado e torna o homem num Estado subjectivado. A democracia parte do homem e torna o Estado num homem objectivado... Na democracia a princípio *formal* identifica-se com o princípio *material*.»²⁵ Esse objectivo só pode ser alcançado através da instauração do sufrágio universal, diz-nos Marx. O sufrágio universal confere existência política a todos os membros da sociedade civil, eliminando portanto, *ipso facto*, o «político» como categoria separada. «Só pelo *direito de voto universal*, activo e passivo, a sociedade civil poderá elevar-se na *realidade* até à abstracção de si mesma, à existência *política* como sua verdadeira existência universal e essencial.»²⁶

²² Cf. a argumentação de Marx no que se refere à transformação dos *Stände* feudais. O.

²³ MEF; O.

²⁴ MEF.

²⁵ MEF.

²⁶ MEF; O.

²¹ MEF.

A praxis revolucionária

Tem sido muito discutida a relevância das opiniões expostas por Marx na «Crítica» em relação às ideias dos seus escritos posteriores, nomeadamente os de 1844. É evidente que a «Crítica»²⁷ constitui uma mera análise preliminar do Estado e da política; o manuscrito está incompleto, e Marx afirma nele a sua intenção de desenvolver certos pontos, sem que no entanto o chegue a fazer. Além disso, a análise de Marx é de teor radical e jacobino; para ultrapassar a forma contemporânea do Estado bastaria pôr em prática os ideais abstractos da Revolução de 1789. Mas encontramos sem dúvida alguma na «Crítica» certas ideias que Marx nunca abandonou. Essa obra fornece-nos a chave da compreensão da teoria marxista do Estado e da possibilidade da abolição do mesmo, pelo que as concepções que contém se repetem em todas as obras da maturidade de Marx. Neste estágio, Marx, tal como os outros jovens hegelianos, pensava ainda em termos da necessidade de uma «reforma da consciência», como a pregava Feuerbach. Imediatamente antes de sair da Alemanha em direcção a França, em Setembro de 1834, Marx escrevia a Ruge afirmando a sua convicção de que todos os «dogmas» tinham de ser postos em causa, fossem eles religiosos ou políticos:

«O nosso *slogan* tem pois de ser: reforma da consciência, não através de dogmas mas através de uma análise da consciência mística naquilo que esta tem de pouco clara, quer em religião quer em política. Tornar-se-á então evidente que o mundo sonha há muito com algo de que tem que tomar consciência para o transportar para a realidade... Para que os seus pecados lhe sejam perdoados, bastará que a humanidade os identifique.»²⁸

Os efeitos do contacto directo de Marx com o socialismo francês em Paris patenteiam-se em *A Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, escrita no fim de 1843²⁹. A maioria dos pontos versados nesse artigo constituem um aprofundamento dos temas já tratados anteriormente na «Crítica»; Marx deixa, porém, de insistir na «demistificação» preconizada por Bauer e anteriormente apresentada pelo próprio Marx como uma das ideias básicas da sua análise crítica a Hegel. «A crítica da religião», admite Marx, «é a premissa de toda a crítica»;

mas considera que essa tarefa foi já em grande parte realizada, e que urge agora transportar a crítica para o campo da política. «A abolição da religião como felicidade *ilusória* do povo é condição indispensável à realização da sua felicidade *real*. A exigência do abandono das ilusões no que se refere à sua verdadeira condição equivale à *exigência do abandono de uma condição que necessita de ilusões*. A crítica da religião é pois o *germe* da crítica do *vale de lágrimas* em torno do qual a religião cria um halo.»³⁰

Mas a «crítica» em si mesma, diz-nos ainda Marx, não basta. Essa asserção é particularmente válida em relação à Alemanha, afirma, pois que está muito atrasado no seu desenvolvimento. A «negação» abstracta e filosófica da estrutura política alemã em nada contribuirá para resolver os verdadeiros problemas da Alemanha: «A própria negação do nosso presente político não passa já de um facto poeirento no sótão histórico das nações modernas.»³¹ As contribuições da Alemanha para o progresso social das nações europeias confinam-se ao reino das ideias. Os alemães são «contemporâneos filosóficos do presente», em vez de «contemporâneos históricos» desse mesmo presente. A tentativa de abolição de um tal estado de coisas, através do recurso à crítica filosófica é vã, uma vez que essa atitude se limita a preservar o desfazamento actual entre as ideias e a realidade. A denúncia intelectual das condições não chega para lhes pôr cobro. É necessário passar à execução «de tarefas, cuja solução admite um único meio — a prática (*praxis*)»³².

A Alemanha só poderá ser reformada não por um progresso lento, mas recorrendo a uma revolução radical: só assim a Alemanha atingirá «não só o *nível oficial* das nações modernas, mas o *nível humano* que essas nações conhecerão num futuro próximo»³³. O próprio atraso da composição social da Alemanha pode constituir um trampolim que permitirá a esse país ultrapassar os outros Estados europeus. Esse objectivo só poderá no entanto ser atingido caso a crítica «teórica» da política se alie à experiência de determinado grupo social potencialmente revolucionário, em consequência da posição que ocupa na sociedade. É aqui que Marx nos fala pela primeira vez no proletariado. O baixo nível de desenvolvimento económico da Alemanha faz com que o pro-

²⁷ Para opiniões divergentes no que se refere a este ponto, vide Lichtheim, pp. 38-40; Shlomo Avineri: *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge, 1968), pp. 33-40.

²⁸ MEF.

²⁹ Publicado pela primeira vez nos *Anais Franco-Alemães* de Ruge, de Fevereiro de 1844. MEF. Marx expõe ideias similares noutro artigo no mesmo número da referida publicação, *A Questão Judaica*, MEF. Uma outra tradução do mesmo artigo foi incluída em EJ.

³⁰ EJ; O. Todas as vezes que Marx nos fala nas suas obras na «abolição» (*Aufhebung*) da religião, do Estado, da alienação ou do capitalismo como tal, temos de ter em conta para o compreendermos que o verbo *aufheben* tem em alemão um triplo significado (abolir, preservar, elevar). A «abolição» da religião equivale, pois, não a uma simples erradicação mas antes à transcendência dialéctica da mesma.

³¹ EJ.

³² EJ; O.

³³ EJ.

letariado industrial esteja ainda em vias de constituição nesse país, diz-nos Marx. Mas a expansão desse proletariado, combinada com a estrutura social e política particularmente atrasada que caracteriza a Alemanha, constituem o conjunto de circunstâncias que poderão levar esse país a ultrapassar todos os outros países europeus³⁴.

Marx atribui ao proletariado o «carácter universal» que Hegel procurara nos ideais encarnados no Estado racional. O proletariado é «uma classe que tem cadeias radicais»; é «uma esfera da sociedade que tem carácter universal devido ao seu sofrimento universal e que não reclama nenhum direito em especial, porque não lhe é infligida nenhuma justiça em especial, mas antes uma injustiça ilimitada». O proletariado enferma de todos os piores males da sociedade. Vive em condições de pobreza que não são as da pobreza natural, resultante da insuficiência dos recursos materiais, mas antes um efeito «artificial» da organização contemporânea da produção industrial. Uma vez que o proletariado conjuga em si todas as irracionalidades da sociedade, a sua emancipação equivalerá à emancipação da sociedade em geral: «perda total da humanidade... só se pode redimir através de uma redenção total da humanidade... Quando o proletariado anuncia a dissolução da ordem de coisas até aí vigente, anuncia tão-só o segredo da sua própria existência, porque é a dissolução efectiva [faktisch] dessa ordem... Assim como a filosofia encontra no proletariado a sua arma material, o proletariado encontra na filosofia a sua arma intelectual.»³⁵

Nos princípios do ano de 1844 Marx dedicou-se ao estudo intensivo da economia política, e os resultados preliminares desse trabalho foram apontados numa série de fragmentos publicados pela primeira vez em 1932, com o título de *Manuscritos Económicos e Filosóficos*. O pensamento de Marx encaminhou-se, por influência desse estudo, em direcções muito divergentes dos outros jovens hegelianos, exceptuando no entanto Engels, cuja influência contribuiu para levar Marx a enveredar pelo caminho dos estudos económicos. Os *Manuscritos* revestem-se por várias razões de importância decisiva na obra de Marx. Constituem o primeiro dos vários esboços de *O Capital* que Marx escreveu, antes da publicação dessa obra propriamente dita. O prefácio de Marx aos *Manuscritos* expõe as linhas gerais da vasta obra que projectara, e que não chegou a completar. Esses planos, delineados por Marx no início da sua carreira intelectual, demonstram-nos que o *Capital*, obra no entanto muito detalhada e volumosa, constituía apenas um elemento da vasta crítica ao capitalismo planeada por Marx. Marx tinha de princí-

³⁴ E.J.

³⁵ E.J.; O.

pio a intenção de publicar «uma série de brochuras independentes» que fariam «uma crítica do direito, da moral, da política», tratando cada um desses domínios separadamente. Essas várias partes independentes seriam depois integradas e relacionadas numa obra de conclusão e de síntese³⁶. Nos *Manuscritos* Marx propunha-se abordar essas várias esferas institucionais nas suas relações com a economia. Essa obra é pois a primeira tentativa que Marx faz de crítica a uma disciplina que se propõe tratar esse domínio: a economia política.

Os *Manuscritos* apresentam igualmente grande interesse intrínseco, na medida em que Marx trata neles vários problemas que, por razões várias, negligenciou depois nos seus escritos subsequentes. Marx abandonou alguns desses assuntos por considerar que tinham já sido suficientemente tratados, dado que o seu objectivo era o de proceder a uma crítica teórica do capitalismo moderno. A análise da religião é um deles. Os *Manuscritos* são a última obra em que Marx dedica ainda uma atenção considerável à religião. Outros tópicos a que é atribuído nos *Manuscritos* grande relevo desaparecem das obras posteriores de Marx por razões diferentes: por exemplo, a análise da alienação, que ocupa nos *Manuscritos* um lugar central. Não há dúvida de que a ideia de alienação continua a ser básica nas obras da maturidade de Marx, se bem que o termo raramente apareça nas obras posteriores a 1844. Nas suas obras subsequentes Marx analisa os vários elementos abrangidos pelo conceito de alienação tal como este nos surge nos *Manuscritos*. Esse termo, que tinha o carácter abstracto e filosófico que Marx se propunha evitar, tornou-se assim redundante. Mas a discussão explícita da alienação que nos é apresentada nos *Manuscritos* constitui contribuição essencial para a compreensão dos principais temas implícitos no pensamento de Marx.

A alienação e a teoria da economia política

As principais hipóteses da crítica da economia desenvolvidas por Marx nos seus *Manuscritos* são as que se seguem. São duas as principais críticas que podem ser dirigidas às obras dos autores que têm tratado temas de economia política. A primeira refere-se à hipótese por estes implicitamente aceite de que as condições de produção características do capitalismo podem ser generalizadas a todas as formas de economia. Os economistas partem das premissas da economia de troca e da existência da propriedade privada. A satisfação dos próprios inte-

³⁶ E.J.

resses e a procura do lucro são consideradas como características naturais do homem. Ora, na realidade, observa Marx, a constituição de uma economia de troca constitui a resultante de um processo histórico, e o capitalismo é um sistema de produção historicamente específico. O capitalismo não passa de um tipo de sistema de produção semelhante e muitos outros que o precederam na história, e não pode ser considerado como uma forma final, tal como os outros sistemas que o precederam foram igualmente transitórios. A segunda hipótese falaciosa aceite por tais economistas é a de que as relações puramente «económicas» podem ser tratadas de forma abstracta. Os economistas falam-nos de «capital», de «bens», de «preços», etc., como se tais abstracções tivessem uma vida independente, e não existissem apenas em função dos homens. Ora as coisas não se passam assim. Por exemplo, uma moeda é um objecto físico que, como tal, existe independentemente do homem, mas só é «moeda» na medida em que constitui um elemento de um determinado conjunto de relações sociais. Os economistas tentam no entanto reduzir tudo ao «económico», evitando todos os problemas que não possam ser tratados nesses termos.

«A economia política não reconhece a existência do trabalhador desempregado, do trabalhador fora da sua relação de trabalho. Os ladrões, os vigaristas, os pedintes, o trabalhador desempregado, esfomeado, desgraçado e criminoso são formas que não existem para a economia política, mas apenas para outros olhos, tais como os dos médicos, os dos juizes, os dos coveiros, etc.; fora desses domínios não passam de figuras fantasmagóricas.»³⁷

Todo o fenómeno «económico» é simultaneamente um fenómeno social, e a existência de determinado tipo de «economia» pressupõe a de um certo tipo de sociedade³⁸.

É sintomático dessas concepções tão erróneas o facto de os economistas incluírem o trabalhador nos «custos» do capitalista, equiparando-o a qualquer outro tipo de dispêndio de capital. A economia política ignora como irrevelante o facto de os «objectos» reais da sua análise serem os homens em sociedade. É por esta razão que os economistas conseguem esconder algo que é na realidade intrínseco à sua interpretação do modo de produção capitalista: o facto de o capitalismo se basear numa divisão de classes entre o proletariado ou classe trabalhadora, por um lado, e a burguesia ou classe capitalista, por outro. Essas classes mantêm-se em conflito endémico no que se refere à distribuição dos frutos da produção industrial. Os salários por um lado,

e os lucros por outro, são determinados «pela luta acérrima entre o capitalista e o trabalhador», relação na qual os possuidores do capital levam geralmente a melhor³⁹.

A análise que Marx faz da alienação no modo de produção capitalista parte de um «facto económico contemporâneo», que constitui uma vez mais uma primeira formulação de um tema que será mais tarde pormenorizadamente desenvolvido em *O Capital*: o facto de que quanto mais o capitalismo progride, mais pobres se tornam os trabalhadores. A enorme riqueza que o modo de produção capitalista proporciona é apropriada pelos donos da terra e do capital. Esta separação entre o trabalhador e o produto do seu trabalho não se reduz apenas à expropriação de bens que pertencem de direito ao trabalhador. O ponto principal da teoria apresentada por Marx é que, no capitalismo, os objectos materiais produzidos pelo trabalhador são tratados da mesma maneira que o próprio trabalhador — tal como são tratados da mesma maneira, ao nível teórico, na disciplina da economia política. «O trabalhador torna-se num bem ainda mais barato do que aqueles que produz. A desvalorização do mundo humano aumenta em proporção directa da valorização do mundo das coisas.»⁴⁰ Esse processo implica uma distorção a que Marx dá o nome de «objectivação» (*Vergegenständlichung*). O trabalhador modifica, através do seu trabalho, o mundo da natureza; a sua produção é o resultado desta interacção com o mundo exterior, na medida em que modela esse mundo. Mas no capitalismo o trabalhador (o sujeito, o criador) é assimilado ao seu produto (o objecto)⁴¹.

O processo de produção, a objectivação, assume assim o significado de «uma inferiorização e de uma escravização ao objecto»; o trabalhador «torna-se num escravo do objecto...»⁴². A alienação do trabalhador na economia capitalista deriva dessa disparidade entre o poder produtivo do trabalho, que se torna cada vez maior com a expansão do capitalismo, e a ausência de controlo por parte do trabalhador sobre os objectos que produz. Tal como a alienação na esfera da política, esta forma de alie-

³⁹ E.J.

⁴⁰ E.J.

⁴¹ E.J. A um nível epistemológico mais lato, Marx critica Hegel por ter interpretado mal a natureza da relação entre a objectivação e a alienação. Marx observa que a premissa de que a «coisificação» equivale à «consciência alienada», e que, consequentemente, a objectivação só é possível devido à alienação do homem, é fundamental no idealismo de Hegel: a existência da alienação pressupõe uma objectivação (atendendo ao significado que Marx atribui ao conceito) uma consequência da forma de objectivação específica que caracteriza o capitalismo. Muitos autores secundários têm-se mostrado incapazes de compreender essa distinção essencial entre objectivação e alienação.

⁴² E.J.

³⁷ E.J. *O, Ergd.*, vol. 1, (ed. alemã).

³⁸ E.J.

nação pode ser comparada à alienação pela religião. As qualidades atribuídas a Deus na ética cristã são colocadas fora do controlo dos homens, tornando-se como que impostas por um agente exterior. Também o produto do trabalhador é «alienado dele, e... passa a opor-se a ele como um poder autónomo. A vida que ele próprio conferiu ao objecto ergue-se contra ele como uma força estranha e hostil»⁴³. A objectivação, característica necessária de *tudo* o trabalho (implicando uma transferência da força de trabalho para o objecto por ele criado) identifica-se assim no capitalismo com a alienação. Ou seja, o produto do trabalho torna-se «externo» ao trabalhador, não só no sentido ontológico do termo, mas também num outro sentido mais profundo e simultaneamente mais específico, no sentido de que «aquilo que é encarnado no produto do seu trabalho deixa de ser seu»⁴⁴.

A alienação do trabalhador em relação ao produto do seu trabalho reveste-se de um certo número de formas diferentes. Na discussão dessas várias formas Marx recorre a uma terminologia derivada em grande parte de Feuerbach; aplica no entanto essa terminologia ao caso concreto dos efeitos do capitalismo, na sua qualidade de modo de produção histórico e específico. Os principais pontos sublinhados nessa discussão da alienação são as seguintes:

1.º — O trabalhador não tem controlo sobre a distribuição do produto do seu trabalho, aquilo que produz é apropriado por outros, pelo que o próprio trabalhador não beneficia dele. O princípio básico da economia de mercado diz-nos que os bens são produzidos para a troca; na produção capitalista, a troca e a distribuição dos bens são controlados pelo mecanismo do mercado livre. O próprio trabalhador é considerado como um bem comprado e vendido no mercado, não tendo portanto o poder de influenciar o destino da sua produção. O mecanismo do mercado funciona de modo a promover os interesses do capitalista, em detrimento dos do trabalhador. Por essa razão, «quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; quanto maior é o valor que cria, menos valioso se torna».

2.º — O trabalhador é alienado da tarefa em si: «se o produto do trabalho é a alienação, a produção em si tem de ser uma alienação activa — a alienação da actividade e a actividade da alienação»⁴⁵. A tarefa

executada pelo trabalhador não lhe faculta as satisfações intrínsecas que lhe permitiriam «desenvolver livremente as suas energias mentais e físicas», uma vez que o trabalho lhe é imposto unicamente pela força das circunstâncias externas. O trabalho deixa de ser um fim em si, para se tornar num meio de atingir um fim; demonstra-no-lo o facto de que «sempre que se não exerça sobre eles uma compulsão física ou de outra ordem qualquer, os homens fogem do trabalho como da peste»⁴⁶.

3.º — Uma vez que todas as relações económicas são também relações sociais, a alienação do trabalho tem ramificações directamente sociais. Marx volta assim ao ponto de partida da sua exposição; no capitalismo as relações humanas tendem a reduzir-se ao mecanismo do mercado. Este facto torna-se óbvio no significado de que se reveste o dinheiro nas relações humanas. O dinheiro promove a racionalização das relações sociais, uma vez que fornece um padrão abstracto para a comparação das qualidades mais heterogéneas, e para a redução dessas qualidades umas às outras. «Aquele que pode comprar a valentia é valente, apesar de covarde... Do ponto de vista do seu possuidor, o dinheiro permite trocar todas as qualidades e objectos por todos os outros, ainda que contraditórios.»⁴⁷

4.º — Os homens vivem em inter-relação activa com o mundo natural. A tecnologia e a cultura constituem a expressão e a resultante dessa interacção, sendo as principais qualidades que distinguem o homem dos animais. Alguns animais produzem, mas de forma mecânica e adaptativa. O trabalho alienado reduz a actividade produtiva do homem ao nível da adaptação à natureza, mais do que ao domínio activo da mesma. O indivíduo humano é assim desligado de «ser-da-espécie» (*Gattungswesen*), daquilo que distingue a espécie humana das outras espécies animais⁴⁸. Neste ponto a argumentação de Marx aproxima-se muito da de Feuerbach. Mas as implicações das afirmações de Marx vão muito mais longe. Muitas interpretações secundárias da análise da alienação feita por Marx nos *Manuscritos* de 1844 atribuem à argumentação de Marx um sentido muito mais «utópico» do que aquele que tem na realidade⁴⁹. Marx emprega a terminologia feuerbachiana quando afirma que

⁴³ E.J. O, *Ergd.*

⁴⁴ E.J.

⁴⁵ Feuerbach: *A Essência do Cristianismo*. Marx utiliza também com muita frequência o termo *Gattungsleben*, que significa a letra «vida da espécie».

⁴⁶ Vide dois exemplos dessas interpretações em H. Pipitz: *Der entfremdete Mensch* (Francoforte, 1967); e também em Tucker.

⁴³ E.J. Quando discute a alienação neste contexto, Marx emprega dois termos: *Entfremdung* (alheamento) e *Entäusserung* (externalização). Marx emprega esses dois termos na sua análise de forma mais ou menos intercambiável.

⁴⁴ E.J.

⁴⁵ E.J.

o homem é um «produtor universal», ao contrário dos animais, que produzem «parcialmente» e em contextos limitados, determinados pelos componentes instintivos da sua estrutura biológica; mas a análise de Marx é muito mais concreta e específica do que a terminologia que utiliza.

O que distingue na opinião de Marx a vida humana da dos animais é o facto de as faculdades, capacidades e gostos humanos se formarem em sociedade. O «indivíduo isolado» é uma ficção da teoria utilitarista; não há nenhum ser humano que não tenha nascido numa sociedade, que determina depois a sua formação. Cada indivíduo é pois o receptáculo da cultura acumulada pelas gerações que o precederam, e cada indivíduo, pela interacção com o mundo natural e social em que vive, contribui para modificar ainda mais o mundo da experiência de todos os outros. «A vida individual humana e a vida da espécie não são coisas diferentes», afirma Marx, «... Se bem que cada homem seja um indivíduo único... é igualmente um *todo*, um todo ideal, a existência subjectiva da sociedade por ele pensada e vivida»⁵⁰. É pois o facto de o homem ser membro de uma sociedade, juntamente com o da existência de uma tecnologia e de uma cultura características dessa sociedade e que a tornam possível, que diferencia o indivíduo humano do animal, que lhe confere a sua «humanidade». Certos animais têm órgãos dos sentidos iguais aos do homem; mas a percepção da beleza visual ou sonora da arte ou da música é uma faculdade humana, uma criação social. A actividade sexual, comer e beber não constituem para o homem uma simples satisfação de impulsos biológicos, pois essas actividades transformaram-se, no decurso do progresso da sociedade, em interacção criadora entre o homem e o mundo natural, em acções que produzem satisfações múltiplas⁵¹. «O apuramento dos cinco sentidos é obra de toda a história anterior»; mas esse aperfeiçoamento não incidiu apenas sobre os cinco sentidos, mas também sobre os chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (desejar, amar, etc.), em suma, sobre a sensibilidade humana e o carácter humano dos sentidos, que só é possível através da existência do seu objecto, através da natureza humanizada»⁵².

Na sociedade burguesa os homens são alienados, de formas específicas, dos laços que os unem à sociedade, e que lhes conferem a sua «humanidade». Em primeiro lugar, o trabalho alienado «aliena a vida individual da vida da espécie», em segundo lugar, «transforma aquela, como uma abstracção, no objectivo desta, e também na sua forma abs-

tracta e alienada»⁵³. No capitalismo a vida e as necessidades dos indivíduos são consideradas, na teoria e na prática, como algo de independente da integração desse indivíduo na sociedade. Essa concepção surge-nos com toda a clareza na economia política (e, de forma diferente, na teoria da sociedade civil formulada por Hegel e previamente criticada por Marx), que baseia a sua teoria da sociedade no egoísmo do indivíduo isolado, que olha apenas à satisfação dos seus próprios interesses. A economia política «incorpora a propriedade privada na essência do homem»⁵⁴. Mas não só o «individual» é assim dissociado do «social», como este último aspecto é subordinado ao primeiro. Os recursos produtivos da sociedade são aplicados — quando a maioria da população vive na penúria — para apoiar as condições mínimas de existência necessárias à sobrevivência do organismo. A grande massa dos trabalhadores assalariados vive em condições que equivalem à satisfação das necessidades mais rudimentares, como remuneração da sua actividade produtiva:

«O homem está a voltar à idade das cavernas, mas de uma forma alienada e maligna. O selvagem na sua caverna (elemento natural que se lhe depara para que o utilize e o aproveite para a sua protecção) não se sente um estranho; pelo contrário, sente-se como *peixe* na água. Mas a cave onde habita o homem pobre é uma morada hostil, «uma força estranha e adversa, que só lhe cede à custa de suor e lágrimas»»⁵⁵.

A alienação do homem em relação ao «ser-da-espécie» é, pois, segundo a define Marx na sua análise do capitalismo, em grande medida *assimétrica*; ou seja, os efeitos da alienação variam de acordo com a posição do indivíduo na escala social, recaindo principalmente sobre o proletariado. A aplicação do conceito de alienação, que era em Hegel e em Feuerbach uma categoria ontológica geral, a um contexto social e histórico preciso, constitui o trabalho levado a cabo por Marx nos seus *Manuscritos*. Marx não afirma no entanto que a alienação se confine exclusivamente ao trabalhador assalariado. O capitalista é também um escravo do capital, no sentido de que a lei da propriedade privada e do dinheiro domina a sua existência. O industrial tem de ser «trabalhador, sério, económico, prosaico»:

«O seu prazer é um assunto meramente secundário; o seu recreio está subordinado à produção, sendo pois um prazer *calculista, económico*, pois considera os seus prazeres como um dispêndio de capital e não pode esbanjar mais do que possa ser repostos com lucro pela repro-

⁵⁰ E.J. *O. Ergd* (ed. alemã).

⁵¹ Cf. a seguir, pp. 54-55.

⁵² E.J. *O. Ergd*, vol. 1, p. 541. Para novas referências deste tema, vide capítulos que o tratam relativamente a Durkheim, 4.ª Parte, Capítulo 15, deste livro.

⁵³ E.J.

⁵⁴ E.J.

⁵⁵ E.J.

dução do capital. O seu prazer está pois subordinado ao capital, e o indivíduo amante dos prazeres está subordinado ao indivíduo que acumula capital, enquanto antigamente (na sociedade feudal) era o contrário que se verificava.»⁵⁶

Os *Manuscritos* são uma série de apontamentos preliminares, e não uma obra completa. A maneira como neles é tratado o conceito do trabalho alienado constitui prova de que Marx procurava ainda nessa época, em 1844 portanto, uma formulação clara de ideias originais. Se bem que os principais temas da sua crítica da alienação sejam facilmente identificáveis, Marx fala-nos por vezes em linguagem criptica e elíptica. Quando analisa as obras dos economistas, Marx utiliza a linguagem económica; quando trata directamente da alienação, emprega a terminologia de Feuerbach. É ingável que Marx não conseguira neste estágio integrar numa síntese coerente os conceitos derivados dessas duas fontes distintas, que nos *Manuscritos* se não harmonizam ainda. Os *Manuscritos* lançam as bases de uma análise crítica geral do capitalismo, e esses apontamentos fragmentários contêm em germe todas as ideias importantes que Marx havia de vir a desenvolver com maior precisão nas suas obras posteriores.

Considera-se geralmente que, quando Marx nos fala, nos *Manuscritos* de 1844, do homem «reduzido ao nível dos animais» e da alienação do homem em relação ao «ser-da-espécie» em consequência das condições da produção capitalista, se refere a uma concepção abstracta do «homem» como alienado das suas características biológicas como espécie. Considera-se pois que Marx, neste estágio inicial da evolução do seu pensamento, concebia o homem como um ser criador cujas propensões «naturais» seriam negadas pelo carácter restritivo do capitalismo. Marx defende porém, na realidade, a ideia contrária, a saber, que o enorme poder produtivo do capitalismo implica possibilidades de desenvolvimento futuro do homem que não existiam em qualquer outro sistema de produção anterior. A organização das relações sociais que acompanha o modo de produção capitalista impede porém a realização dessas possibilidades históricas. O carácter do trabalho alienado não constitui expressão da tensão entre «o homem na natureza» (não-alienado) e o «homem em sociedade» (alienado), mas sim da tensão entre o potencial gerado por uma forma específica de sociedade — o capitalismo —

⁵⁶ *EJ*. O parêntese é meu. Marx diz-nos noutra lado algo que se aproxima muito das ideias de Moses Hess, a saber: «A propriedade privada tornou-nos tão estúpidos e parciais que só consideramos um objecto como *nosso* quando o possuímos, quando existe para nós como capital ou quando é directamente comido, bebido, vestido, habitado, etc., ou seja, por nós utilizado de qualquer maneira.» (p. 159)

e a realização frustrada desse potencial. O que distingue o homem dos animais não é a mera existência de diferenças biológicas entre a humanidade e as outras espécies, mas sim as realizações culturais do homem, que constituem o resultado final de um longo processo de evolução social. Se bem que os atributos biológicos do homem sejam condição necessária para a obtenção de tais resultados, a condição suficiente é a evolução da própria sociedade. A alienação dos homens em relação ao «ser-da-espécie» é uma separação social de características e propensões geradas em sociedade⁵⁷.

Uma primeira concepção do comunismo

Os *Manuscritos* contêm também a primeira exposição desenvolvida que Marx faz da sua concepção de comunismo. É evidente a continuidade entre essa exposição e a análise da «verdadeira democracia» feita por Marx na sua crítica da filosofia do Estado de Hegel. Nesta exposição dos *Manuscritos* patenteia-se também a influência do socialismo francês, e Marx abandona o termo «democracia», para adoptar o de «comunismo»⁵⁸. A superação da alienação, diz-nos Marx, só é possível mediante a supressão da propriedade privada. Dado o facto de a alienação na produção estar na base de outros tipos de alienação, tais como a alienação na religião ou no Estado, não basta fundar uma «verdadeira democracia»; torna-se necessária uma reorganização total da sociedade, baseada na erradicação da relação entre propriedade privada e trabalho assalariado tal como ela se manifesta actualmente.

Marx estabelece uma distinção entre a sua própria concepção de comunismo e de «comunismo primário»⁵⁹. A principal forma de «comunismo primário» baseia-se numa antipatia emocional inspirada pela pro-

⁵⁷ Afirmações como a de Meyer, que nos diz que Marx «parte da hipótese de uma espécie humana nobre e inteligente, cuja bondade e inteligência são frustradas pelo processo da civilização» (Alfred G. Meyer: *Marxism, the Unity of Theory and Practice*, Ann Arbor, 1963, p. 57) são obviamente falsas. Como o observa Mészáros: «Não encontramos nas ideias de Marx quaisquer vestígios de uma nostalgia sentimental ou romântica da natureza. O seu programa... não prega o retorno à "natureza" ou a qualquer conjunto de necessidades "naturais" ou "simples"...» István Mészáros: *Marx's Theory of Alienation* (Londres, 1970).

⁵⁸ Marx menciona a influência dos socialistas alemães; mas argumenta que «as obras alemãs importantes e originais que versam esse tema» se limitam a alguns dos escritos de Hess, Weitling e Engels. *EJ*.

⁵⁹ Não sabemos bem a quem se refere Marx neste ponto, mas é provável que aos discípulos de Babeuf e Cabot. Engels discute as ideias desses grupos no seu *The progress of social reform on the Continent* (*O Progresso da Reforma Social no Continente*), O, vol. 1.

priedade privada, e afirma que todos os homens devem ser reduzidos ao mesmo nível, e que a propriedade deve ser distribuída por todos em partes iguais. Esse comunismo não é genuíno, afirma Marx, uma vez que se baseia na mesma objectivação distorcida do trabalho que encontramos também na teoria da economia política. O comunismo primário desse tipo tende para um ascetismo primitivo, no qual a comunidade se tornou no capitalista em vez de no indivíduo. No comunismo primário a lei da propriedade continua a ser dominante, mas de forma negativa:

«A inveja universal erigida em força dominante não passa de uma forma disfarçada da *cupidez*, que assim se instaura e se satisfaz de forma diferente... Esta abolição da propriedade privada afasta-se muito da apropriação genuína, como no-lo demonstra a negação abstracta de todo o mundo da cultura e da civilização e regressão à simplicidade *desnatural* do indivíduo *pobre*, primitivo e sem necessidades, o qual não só não ultrapassou o estágio da propriedade privada como nem sequer ainda o conheceu.»⁶⁰

O comunismo primário, continua Marx, não compreendeu a possibilidade da transcendência positiva da propriedade privada. A destruição da propriedade privada constitui certamente condição necessária da transição para uma nova forma de sociedade. Mas o princípio da futura sociedade socialista tem de consistir na «abolição *positiva da propriedade privada*, da *alienação humana* e, portanto, numa *apropriação real da natureza humana*, feita pelo homem e para o homem»; implicará «o retorno do homem à sua natureza de ser *social*, isto é, verdadeiramente humano [*als eines gesellschaftlichen, d. h. menschlichen Menschen*], retorno consciente e completo, que assimilará toda a riqueza da evolução anterior»⁶¹. A recuperação do carácter social da existência humana é fundamental na concepção de comunismo de Marx, tal como a expõe nos *Manuscritos*. A sociedade comunista basear-se-á não na satisfação egoísta dos próprios interesses que os economistas consideram como característica básica da natureza humana em geral, mas antes na consciência da dependência recíproca que existe entre o indivíduo e a comunidade social. A natureza social do homem, diz-nos Marx, constitui parte integrante da essência do seu ser, não se manifestando apenas nas actividades conduzidas em associação directa com os outros homens. O comunismo não nega, portanto, a individualidade de cada pessoa. Pelo contrário, Marx argumenta que a sociedade comunista permitirá o desenvolvimento integral das potencialidades e capacidades de todos os homens, o que é impossível em todos os outros sistemas anteriores

⁶⁰ EJ; O, Ergd.

⁶¹ EJ; O, Ergd.

de produção. Marx não considera que esta afirmação seja paradoxal. Só na comunidade social o homem se pode individualizar, por intermédio da utilização dos recursos facultados pelos produtos colectivos.

Esta fórmula brilhante e original é completada por uma reiteração da crítica feita anteriormente às limitações da «filosofia crítica» dos jovens hegelianos. Não basta superar, em teoria, a propriedade privada, substituindo a «ideia» de propriedade privada a «ideia» de comunismo. A realização prática do comunismo «implica na realidade um processo penoso e prolongado»⁶².

⁶² EJ; O, Ergd.

O MATERIALISMO HISTÓRICO

O primeiro fruto da associação de Marx e Engels foi uma obra altamente polémica, *A Sagrada Família*, iniciada nos fins de 1844 e publicada nos fins de 1845. O livro é, na sua maior parte, obra de Marx, documentando a ruptura definitiva entre Marx e os jovens hegelianos. Pouco tempo depois seguiu-se *A Ideologia Alemã*, escrita em 1845-1846, e que era também essencialmente uma obra de crítica, na qual Marx apresenta, porém, a primeira formulação geral das bases do materialismo histórico. Daí em diante as ideias fundamentais de Marx não sofreram já alterações de maior, e Marx dedicou o resto da sua vida ao aprofundamento teórico e à aplicação prática das ideias expostas nesta última obra.

O texto completo de *A Ideologia Alemã* não chegou nunca a ser publicado em vida de Marx e Engels. Referindo-se em 1859 ao período em que foi escrita essa obra, Marx escreveu que nem ele, nem Engels, se sentiram desapontados pelo facto de não terem conseguido que a obra fosse publicada: «abandonaram de bom grado a sua obra à crítica roedora dos ratos», uma vez que o seu propósito principal, que era o de «auto-esclarecimento», fora posto em prática com êxito¹. Marx afirma no entanto, explicitamente, que a sua «Crítica» de Hegel e o ano de 1844 assinalam a linha de demarcação mais importante da sua carreira intelectual. Foi a análise da filosofia do Estado de Hegel, escreve Marx no seu prefácio à *Contribuição para a Crítica da Economia Política*, que o levou a tirar a conclusão de que «as relações legais, tal como as formas de Estado, têm de ser estudadas não por si próprias ou em função de uma suposta evolução geral do espírito [*Geist*] humano, mas antes como radicando em determinadas condições materiais da vida»².

Engels disse mais tarde de *A Ideologia Alemã* que a exposição da concepção materialista da história feita nessa obra «prova apenas até

que ponto o nosso conhecimento da história económica era então incompleto»³. Se bem que os conhecimentos de história económica de Marx fossem efectivamente reduzidos nesta época — o esquema dos «estádios» de desenvolvimento dos sistemas produtivos exposto nessa obra foi mais tarde muito modificado —, a definição de materialismo histórico dada na obra concorda em todos os pontos com definições posteriores apresentadas por Marx noutras ocasiões. Todas as linhas divisórias precisas são arbitrarias; mas se bem que *A Ideologia Alemã* seja por vezes considerada como fazendo parte do período «de juventude» de Marx, parece-me mais adequado considerá-la como a primeira obra importante em que Marx expõe as ideias da sua maturidade.

Tem sido muito discutida, de 1929-1932, data em que foram publicados pela primeira vez os escritos de Marx de 1845 e de 1844, em diante, a relevância dessas obras em relação à concepção de materialismo histórico por ele adoptada na sua maturidade. A controvérsia tem ramificações políticas muito óbvias, e não creio que as várias partes envolvidas na questão venham jamais a chegar a acordo. As principais linhas de continuidade entre a «Crítica» de Hegel, os *Manuscritos* de 1844 e o pensamento da maturidade de Marx são porém muito evidentes. Os principais temas que Marx abordou nos seus primeiros escritos, e desenvolveu depois nas suas obras posteriores, são os seguintes:

1.º — A concepção da «autocriação» progressiva do homem, que Marx foi buscar em grande parte a Hegel. Como diz o próprio Marx nos *Manuscritos* de 1844, «a totalidade daquilo a que damos o nome de história universal não é senão a história da criação do homem pelo trabalho humano...»⁴.

2.º O conceito de alienação. Uma das razões que levou Marx a excluir das obras posteriores a 1844 o termo «alienação» foi certamente o desejo que tinha de tornar bem patente a distância que existia entre as suas ideias e a filosofia abstracta. Em *O Manifesto Comunista* (1848), Marx troça dos «disparates filosóficos» dos filósofos alemães que falavam da «alienação da essência humana»⁵. Um dos pontos mais importantes das ideias de Marx, ideias que se manifestam já nos *Manuscritos*, se bem que só tenham sido expostas sistematicamente pela primeira vez em *A Ideologia Alemã*, é que a alienação tem de ser estudada na sua

¹ OE. Para uma avaliação posterior do significado dos primeiros escritos de Engels, anteriores à *Ideologia Alemã* e incluindo essa obra, vide A. Volden, «Talks With Engels», in *Reminiscences of Marx and Engels* (Moscou, n. d.), pp. 330 e segs.

² OE.

³ OE.

⁴ EJ. Sobre o conceito de «trabalho» em Marx, vide Helmut Klages: *Technischer Humanismus* (Estugarda, 1964), pp. 11-128.

⁵ MC; O.

qualidade de fenómeno histórico, que só pode ser, portanto, compreendido em termos da evolução de formações sociais específicas. Na sua definição dos estádios da evolução histórica, Marx descreve o processo da divisão progressiva do trabalho e da emergência da propriedade privada, processo que culmina na alienação do campesinato do controlo dos meios de produção, no período em que se deu a desintegração do feudalismo europeu. O processo seguinte, que tem por resultado a criação de uma massa de trabalhadores assalariados desprovidos de propriedade, é descrito em *O Capital* como condição prévia indispensável para o desenvolvimento do capitalismo⁶.

3.º — A essência da teoria do Estado e a sua superação numa forma futura de sociedade, tal como é apresentada na «Crítica» de Marx à filosofia do Estado de Hegel. Se bem que, na época em que escreveu a «Crítica», Marx tivesse uma ideia muito vaga da forma de ordem social que esperava viesse a suceder ao capitalismo, a tese de que a abolição do Estado pode ser realizada através de uma eliminação da esfera independente do «político» manteve-se como uma das ideias principais da teoria do Estado de Marx da maturidade.

4.º — Os principais rudimentos do materialismo histórico como perspectiva para a análise da evolução social. Se bem que Marx tenha utilizado, frequentemente, nas suas obras de juventude a terminologia de Hegel e Feuerbach, é evidente que a concepção elaborada e finalmente adoptada por Marx assinala um afastamento epistemológico decisivo em relação a esses dois autores, e de modo particular a Hegel. Marx não se propõe a substituir à antiga uma nova filosofia, repudiando antes a filosofia e adoptando o ponto de vista social e histórico. Como o afirma já nos *Manuscritos* de 1844, o capitalismo enraíza-se numa determinada forma de sociedade, cuja principal característica estrutural consiste numa relação de classe dicotómica entre o capital e o trabalho assalariado.

5.º — Uma concepção sumária da teoria da *praxis* revolucionária. Os comentários de Marx a Bauer e Strauss (que eles substituem «a consciência de si-mesmo» do homem abstracto pela substância da

“natureza abstracta”»⁷ constituem antecipações das ideias expostas em mais pormenor em *A Sagrada Família* e em *A Ideologia Alemã*, a saber, que a filosofia crítica só pode ter interesse no estágio inicial de um movimento revolucionário. As mudanças sociais só podem ser realizadas através da união da teoria e da prática, da conjugação da compreensão teórica e da actividade política prática, o que exige portanto a integração do estudo das transformações históricas possíveis ou iminentes e de um programa de acção prática que possa contribuir para a realização dessas transformações.

O ponto crucial da transição entre os *Manuscritos* de 1844 e *A Ideologia Alemã* pode ser localizado numa pequena série de proposições críticas da filosofia de Feuerbach que Marx escreveu em 1845, e que são conhecidas pelo nome de *Tese sobre Feuerbach*⁸. Marx dirige várias críticas a Feuerbach. Em primeiro lugar, a filosofia de Feuerbach exclui o ponto de vista histórico. Feuerbach fala-nos de um «homem» abstracto, que seria anterior à sociedade: não só reduz o homem ao homem religioso, como ainda não compreende «que o “sentimento religioso” é também um produto social, e que o indivíduo abstracto que analisa se integra num determinado tipo de sociedade»⁹. Em segundo lugar, o materialismo de Feuerbach mantém-se ao nível da doutrina filosófica, que considera as ideias como meros «reflexos» da realidade material. Ora verifica-se uma reciprocidade constante entre a consciência e a *praxis* humanas. Feuerbach, tal como todos os outros filósofos materialistas que o precederam, considera a «realidade material» como factor determinante da actividade humana, e não analisa a modificação do mundo «objectivo» pelo «sujeito», isto é, pela actividade dos homens. Marx insiste mais adiante nessa ideia importante, apresentando-a embora de forma diferente. A doutrina materialista de Feuerbach, diz-nos, não faz justiça ao facto de a actividade revolucionária ser a resultante de actos conscientes e voluntários dos homens, descrevendo-nos antes o mundo em termos da influência unidireccional da realidade material sobre as ideias. No entanto, como o sublinha Marx, «as circunstâncias são alteradas pelos homens... e o próprio educador tem de ser educado...»¹⁰.

Na opinião de Marx, Feuerbach propôs-nos uma ideia de importância decisiva, quando demonstrou que «a filosofia [isto é, a filosofia de Hegel] não passa de uma religião introduzida no pensamento e desen-

⁷ E.J.

⁸ As *Teses sobre Feuerbach* foram publicadas pela primeira vez, em 1888, por Engels, que nos diz que contém «o germe brilhante de uma nova concepção do mundo» (OE).

⁹ MEF.

¹⁰ MEF.

⁶ Louis Feuer exprime a opinião de que Marx eliminou das suas obras da maturidade o conceito de «alienação», pelo que não haveria continuidade entre as obras da juventude de Marx e as obras de maturidade, em «What is alienation? The career of a concept», *New Politics*, 1962, pp. 116-134. Encontramos a mesma afirmação em Daniel Bell: «The debate on alienation», e em Leopold Labedz: *Revisionism* (Londres, 1963), pp. 195-211. Para uma afirmação semelhante, no contexto de uma perspectiva política diferente, porém, cf. Louis Althusser: *Pour Marx*.

volvida por este, que tem pois de ser condenada como qualquer outra forma e modalidade de existência da alienação humana»¹¹. Mas Feuerbach limitou-se, por outro lado, a propor um materialismo «contemplativo» ou passivo, desprezando a insistência de Hegel na «dialéctica da negatividade, como princípio criador e gerador de movimento...»¹². Essa dialéctica entre o sujeito (o homem em sociedade) e o objecto (o mundo material), através da qual os homens vão subordinando progressivamente o mundo material aos seus propósitos, e portanto transformando esses propósitos e gerando novas necessidades, constitui um dos pontos essenciais da filosofia de Marx.

A tese materialista

A concepção geral de materialismo histórico exposta em *A Ideologia Alemã* e nas obras subsequentes de Marx difere pois substancialmente da de Feuerbach, e das de todas as outras versões anteriores do materialismo filosófico. No sentido que Marx atribui ao termo, o «materialismo» não implica qualquer posição ontológica bem escudada em argumentos lógicos¹³. Marx coloca-se sem dúvida num ponto de vista «realista», considerando as ideias como produtos do cérebro humano em transacção sensível com um mundo material susceptível de ser conhecido; as ideias não derivam de categorias iminentes, concedidas à inteligência independentemente da experiência. Mas isto não significa que Marx adopte o ponto de vista de um materialismo filosófico determinista na sua interpretação da evolução da sociedade. A consciência humana é condicionada pela relação dialéctica entre sujeito e objecto, na qual o homem dá forma ao mundo em que vive, sendo por outro lado por ele formado também. Constitui exemplo desta afirmação uma observação do próprio Marx, quando nos diz, desenvolvendo um ponto focado já nas *Teses sobre Feuerbach*, que até a nossa percepção do mundo material é condicionada pela sociedade. Feuerbach não compreende que a percepção sensorial não é fixa e imutável, integrando-se antes num mundo fenomenológico que é:

¹¹ *E.I.*, o parêntese é meu.

¹² *E.I.*

¹³ O que não equivale a afirmar que a posição de Marx não assenta em bases ontológicas bem definidas, cf. H. B. Acton: *The Illusion of the Epoch* (Londres, 1955). Para uma refutação convincente da afirmação de que Marx seria um «materialista» no sentido tradicional, vide Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx* (Francoforte, 1962); vide também Z. A. Jordan: *The Evolution of Dialectical Materialism* (Londres, 1967).

«Um produto histórico, o resultado da actividade de uma sucessão de gerações, cada uma das quais como que subindo para os ombros da que a precedeu, desenvolvendo a indústria e o comércio dessa geração anterior, e modificando a ordem social que encontrou em função da alteração das necessidades. Até os objectos das mais simples “certezas sensoriais” só existem para o homem em função da evolução social, do desenvolvimento da indústria e do intercâmbio comercial.»¹⁴

Para Marx a história é um processo de criação, satisfação e recriação continuas das necessidades humanas. É isso que distingue o homem dos animais, cujas necessidades são fixas e imutáveis. É por essa razão que o trabalho, o intercâmbio criador entre os homens e o seu ambiente natural, está na base da sociedade humana. A relação entre o indivíduo e o seu ambiente material estabelece-se por mediação das características particulares da sociedade a que pertence. Quando pretendemos estudar a evolução da sociedade humana, temos de partir do exame empírico dos processos concretos da vida social que constituem condição *sine qua non* da existência humana. Como o diz Marx na seguinte passagem, que vale a pena citar por inteiro:

«Este método baseia-se em determinadas premissas. Parte de premissas reais, que não perde nunca de vista. Estas premissas são os homens, considerados não num isolamento e numa rigidez fantasistas, mas no processo de evolução real e empiricamente perceptível a que estão submetidos, em determinadas condições. Desde o momento em que este processo activo e vivo passa a ser descrito, a história deixa de ser uma colecção de factos mortos, como o é a história dos materialistas (que são pensadores abstractos), ou uma actividade inventada de sujeitos inventados, como o é a história dos idealistas.

«Onde acaba a especulação — na vida real — começa a ciência positiva e real: a representação da actividade prática, do processo prático da evolução dos homens. Deixe de se falar em consciência, para se lhe substituir o conhecimento real. Quando se descreve a realidade, a filosofia como ramo independente do conhecimento deixa de existir. Quando muito caber-lhe-á efectuar uma síntese dos resultados gerais abstraídos da observação da evolução histórica dos homens. Separadas da história, essas abstracções não têm qualquer valor. Servem apenas para facilitar o ordenamento histórico, para indicar a sequência das várias camadas do mesmo. Não fornecem porém, de modo algum, uma receita ou um esquema de interpretação das épocas da história, como o faz a filosofia. Pelo contrário, as dificuldades só surgem a partir do momento em que empreendemos a obser-

¹⁴ *Id.*; *O.*

vação e a ordenação — a verdadeira descrição — desses materiais, pertençam eles quer a uma época recuada quer à época presente.»¹⁵

Marx proclama nesta fraseologia altissonante a necessidade de uma ciência concreta da sociedade, baseada no estudo da interacção dinâmica e criadora entre homem e natureza, do processo criador através do qual o homem se faz a si mesmo.

A concepção de Marx dos principais «estádios» da evolução da sociedade, assim como outros pontos básicos da sua obra, tem de ser reconstituída a partir de materiais fragmentários. Se exceptuarmos o esquema apresentado em *A Ideologia Alemã*, Marx não faz em qualquer outra parte uma exposição ordenada dos principais tipos de sociedade que distinguia. Os princípios gerais subjacentes à interpretação da evolução social tal como Marx a faz são, no entanto, claros. Cada um dos vários tipos de sociedade identificados por Marx caracteriza-se por uma dinâmica interna ou «lógica» de evolução própria. Mas essas características só podem ser identificadas e definidas mediante uma análise empírica *ex post facto*. Marx insiste nessa afirmação, a que atribui o valor de um princípio teórico geral, sublinhando-a ainda quando descreve o processo de passagem de um tipo de sociedade para outro. «A história não é mais», diz Marx, «do que a sucessão das várias gerações distintas, cada uma das quais explora os materiais, os capitais e as forças produtivas que herdou de todas as gerações precedentes, continuando assim, por um lado, a actividade tradicional, em condições completamente diferentes, e modificando, por outro lado, as antigas condições, por intermédio de uma actividade completamente modificada.»¹⁶ Atribuir finalidades à história não passa de uma distorção teleológica, que «transforma a história recente na finalidade da história mais antiga»¹⁷.

Marx reitera essa opinião quando, comentando a afirmação de que o estágio capitalista seria um pré-requisito necessário para o estabelecimento do comunismo em todas as sociedades modernas, rejeita uma perspectiva unilinear. Apresentando como exemplo um período mais antigo da história, cita o caso de Roma. Algumas das condições que haviam de desempenhar papel de relevo na formação do capitalismo na Europa ocidental em período posterior verificavam-se já em Roma, mas a economia romana, em vez de evoluir no sentido de dar origem à produção capitalista, sofreu

¹⁵ *IA*; *O*.

¹⁶ *IA*. Cf. também *A Sagrada Família*.

¹⁷ *IA*. Marx dirige a mesma crítica ao modo como Proudhon utiliza a dialéctica de Hegel. Proudhon limita-se a substituir categorias económicas à sucessão de ideias de Hegel, eliminando-se assim, ao estudo pormenorizado da evolução histórica. «M. Proudhon considera as relações económicas como outras tantas fases que se engendram uma às outras, resultando umas das outras como a antítese da tese, e realizando na sua sequência lógica a razão im pessoal da humanidade». *A Miséria da Filosofia*.

uma desintegração interna. O que nos demonstra que «acontecimentos muito semelhantes, ocorrendo, porém, em contextos históricos diferentes, produzem resultados muito diferentes». Podemos compreender essas situações caso as estudemos separadamente, diz-nos Marx, «mas nunca conseguiremos compreendê-las se confiarmos no *passe-partout* de uma teoria histórico-filosófica cuja principal característica é a de ser supra-histórica»¹⁸.

A tipologia da sociedade estabelecida por Marx baseia-se no reconhecimento de uma diferenciação progressiva da divisão do trabalho. Como o afirma Marx nos *Manuscritos* de 1844, a expansão da divisão do trabalho implica o progresso da alienação e da propriedade privada. A constituição de uma sociedade de classes, a partir do sistema original indiferenciado de propriedade comunal, relaciona-se com a especialização na divisão do trabalho; a divisão do trabalho, que leva a uma identificação entre os homens e a sua ocupação especializada e particular (e daí o «trabalhador assalariado»), nega as capacidades diversificadas do homem como produtor «universal». E assim: «Os vários estádios de evolução da divisão do trabalho relacionam-se com outras formas de propriedade; isto é, o estágio actual da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos entre si, no que se refere às matérias-primas, aos instrumentos e ao produto do trabalho.»¹⁹

Sistemas em que não há classes

Todas as formas de sociedade humana pressupõem uma divisão rudimentar do trabalho. Mas no tipo de sociedade mais simples de todos, a sociedade tribal, essa divisão é mínima, consistindo principalmente numa divisão lata do trabalho entre os sexos: as mulheres, que têm de criar os filhos, desempenham na produção um papel menos importante do que os homens. O homem é de início um ser integralmente comunitário; a individualização é um produto histórico, associado a uma divisão do trabalho cada vez mais complexa e especializada. Uma divisão cada vez mais complicada do trabalho é paralela à capacidade de produzir um excedente para além do que é indispensável para satisfazer as necessidades básicas. O que implica também, por seu turno, uma troca de bens; troca essa que dá origem a uma individualização progressiva dos homens — processo que atinge o seu ponto máximo no sistema capitalista, no

¹⁸ Carta ao editor de *Otyecestvenniye Zapisky*, traduzida por T. B. Bottomore e Maximilien Rubel in: Karl Marx: *Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (Londres, 1963), p. 38.

¹⁹ *IA*.

qual se verifica uma divisão altamente especializada do trabalho, o desenvolvimento de uma economia monetária e de produção de bens. Os homens só se individualizam, pois, através do processo histórico: «[O homem] surge-nos na sua origem como um *ser-da-espécie*, um *ser tribal*, um *animal de horda*... A própria troca é um dos principais agentes dessa individualização»²⁰. A propriedade é de início comunitária; a propriedade privada não existe no estado natural, sendo antes o resultado de uma evolução social mais tardia. É um disparate, diz-nos Marx, conceber a sociedade humana original como uma série de indivíduos distintos, possuindo cada um deles uma pequena propriedade privada, que resolveram em certa altura juntar-se para constituir uma comunidade, por uma espécie de acordo contratual. «O indivíduo isolado não podia possuir terras, da mesma maneira que não podia falar. Quando muito podia viver dos produtos espontâneos da terra, como os animais.»²¹ A relação do indivíduo com a terra que cultiva, sublinha Marx, estabelece-se através da comunidade. «O produtor existe como membro de uma família, de uma tribo, de um agrupamento do seu povo, etc. — que assumem formas históricas diferentes por mistura ou oposição com outras formas.»²²

A forma mais simples de sociedade tribal é a da sociedade migratória, que vive da caça ou da apanha de produtos espontâneos, ou ainda da pastorícia. A tribo não se estabelece num local fixo, esgotando os recursos de uma zona e mudando-se depois para outra. Os homens não são por natureza sedentários; só se tornam sedentários num determinado estágio da sua evolução, quando o grupo nómada se transforma numa comunidade agrícola estável. Uma vez ultrapassada essa transição, muitos outros factores irão influenciar a evolução dessa comunidade sedentária, factores que se relacionam tanto com as condições físicas do meio ambiente como com a estrutura interna da tribo, o «carácter tribal». A diferenciação da divisão do trabalho processa-se por influência de factores como o aumento da população, os conflitos entre tribos que entram em contacto devido a esse aumento populacional, e a subjugação de certas tribos por outras²³. Esses contactos tendem a dar origem a um sistema de escravidão com bases étnicas, que se integra num sistema de estratos diversificados, nos quais encontramos «os chefes da família patriarcal; abaixo deles, os membros da tribo; e por fim os escravos»²⁴. O contacto entre sociedades diferentes não só dá origem a

guerras como também estimula o comércio. Uma vez que «as diferentes comunidades encontram no seu meio ambiente meios de produção diferentes e meios de subsistência diferentes»²⁵, o contacto entre elas estimula a troca de produtos, o que por sua vez dá origem a uma maior especialização das ocupações, e à produção de bens: ou seja, de produtos destinados a serem vendidos no mercado de trocas. Os primeiros bens consistem em coisas como escravos, gado, metais, que são de início directamente trocados uns pelos outros. À medida que essas trocas se intensificam e que passam a abranger uma maior variedade de bens, começa a ser utilizada uma forma qualquer de moeda. As relações de troca promovem a interdependência de unidades cada vez maiores, dando portanto origem a sociedades cada vez mais populosas.

Enquanto, nas suas primeiras obras, Marx se limita a traçar uma linha única de evolução, recorrendo a materiais extraídos apenas da história da Europa, da sociedade tribal às sociedades antigas (Grécia e Roma), nas suas obras posteriores refere várias linhas de evolução, que partem todas elas do tribalismo. Considera, por um lado, a linha específica de evolução das sociedades orientais (Índia e China), e ainda um outro tipo específico de sociedade tribal, o tipo germânico, o qual, juntamente com o Império Romano em desintegração, constitui o núcleo, a partir do qual se desenvolveu na Europa ocidental o feudalismo.

As ideias de Marx no que se refere à natureza do «modo asiático de produção» (sociedade oriental) sofreram algumas alterações. Nos artigos que escreveu a partir de 1853 para o *New York Daily Tribune*, Marx atribui relevo especial aos factores climáticos e geográficos que possibilitam a irrigação na agricultura, dando origem ao governo central forte, ou «despotismo oriental»²⁶. Marx modificou porém posteriormente a sua opinião, passando a considerar que esse tipo de governo se basearia em características inerentes a esse tipo de sociedade, e de modo particular à comunidade aldeã. A sociedade oriental é imobilista; essa tendência para a estagnação não derivaria apenas do controlo rígido e despótico exercido por um governo central, mas também (e principalmente) do carácter de auto-suficiência da comuna aldeã. A pequena comunidade aldeã é «integralmente auto-suficiente, contendo em si todas as condições de produção e de produção de excedentes»²⁷. As origens históricas deste fenómeno não são claras, mas, seja qual for a sua

²⁰ *Formações Económicas pré-Capitalistas*; FCEP.

²¹ *Formações Económicas*.

²² *Formações Económicas*, FCEP.

²³ Cf. *Cap.* Note-se a semelhança com Durkheim.

²⁴ *Formações Económicas pré-Capitalistas*.

²⁵ *Cap.*

²⁶ *The American Journalism of Marx and Engels* (Nova Iorque, 1966); *Articles on India* (Bombaim, 1951); *Marx on China 1853-1860* (Londres, 1968).

²⁷ *Formações Económicas pré-Capitalistas*.

origem, o resultado é uma «unidade auto-suficiente de manufacturas e agricultura», o que não contribui para que a diferenciação se acentue.

O aumento da população na sociedade oriental tende apenas a dar origem «a uma nova comunidade... que se modela pelo padrão da antiga, ocupando terras até aí por cultivar»²⁸. Um dos factores essenciais que condiciona esse tipo de evolução é o da ausência de propriedade privada da terra. Sempre que surge a propriedade privada da terra, como foi o caso em certas regiões da Europa e de modo particular em Roma, o aumento da população leva à intensificação da pressão no sentido da apropriação de terras e consequentemente a uma tendência expansionista constante. Na sociedade oriental o indivíduo «não é nunca o dono das terras, mas sim o seu usufrutuário». Este tipo de sociedades não é necessariamente despótico; as pequenas comunidades aldeãs podem existir como unidades segmentares agrupadas de forma pouco coesa. As comunidades podem, no entanto, dedicar partes dos excedentes da sua produção a pagar tributo a um déspota, geralmente por motivos religiosos, na sua qualidade de «encarnação tribal do deus imaginário». A união do governante com os seus súbditos não se baseia, porém, na existência de uma sociedade organizada, no interior da qual se estabeleceram laços extensivos de interdependência económica; continua antes a ser uma sociedade essencialmente composta por unidades segmentares ligadas entre si por uma filiação religiosa em relação à pessoa do déspota.

O carácter auto-suficiente das pequenas comunidades aldeãs contribui para limitar o crescimento das cidades, que nunca chegaram a desempenhar um papel dominante quer na Índia, quer na China²⁹. No tipo de sociedade existente na Grécia ou em Roma, pelo contrário, a cidade desempenha um papel de relevo. Marx insiste na afirmação de que o progresso da urbanização constitui o principal índice da diferenciação na divisão do trabalho. «A oposição entre a cidade e o campo começa na época de transição da barbárie para a civilização, da tribo para o Estado, da localidade para a nação, manifestando-se ao longo de toda a história da civilização e subsistindo nos nossos dias...»³⁰. A separação entre a cidade e o campo é a condição histórica que permite o desenvolvimento do capital, desenvolvimento esse que começa na cidade, e a separação entre o capital e a propriedade fundiária. Encontramos nas cidades «o início da propriedade baseada apenas no trabalho e na troca»³¹.

²⁸ Cap. A estrutura do modo de produção asiático será mais tarde minada pelo impacto do colonialismo ocidental.

²⁹ Weber diz-nos o mesmo no que se refere à Índia e à China.

³⁰ *IA*; *O*.

³¹ *IA*.

A sociedade clássica, civilização que assenta nas cidades, é a primeira forma bem definida de uma sociedade de classes. Se bem que as sociedades asiáticas mostrem uma organização estatal já evoluída, Marx não considera que haja nessas sociedades um sistema de classes bem definido, uma vez que a propriedade é, a nível local, quase integralmente comunal³². As classes só começam a existir quando os excedentes da produção são em quantidade suficiente para um grupo exclusivista que deles se aproprie, passe a destacar-se claramente da grande massa dos produtores. Na própria sociedade antiga — e de modo particular na Grécia — a propriedade privada coexistia com «a propriedade pública e comunal».

O mundo antigo

A sociedade antiga resulta da «união de várias tribos numa cidade, por acordo ou conquista»³³. Ao contrário do que se passa no Oriente, a cidade é aqui uma unidade económica. As tribos originais que fundaram as cidades-Estados eram agressivas e belicosas. As cidades eram antes de mais nada organizações militares, e tanto a Grécia como Roma preservaram ao longo da sua história esse carácter expansionista. A análise que Marx faz da cidade antiga incide principalmente sobre o caso de Roma. Se bem que Roma seja uma sociedade urbana, não deixa de sofrer a influência da propriedade fundiária. O proprietário privado de terras é simultaneamente um cidadão urbano. Marx descreve-nos esta modalidade como uma forma sob a qual o agricultor vive na cidade³⁴. A classe dominante baseou sempre em seu poder, em todos os períodos da história de Roma, na propriedade privada da terra. Por essa mesma razão, o aumento da população levava a um acréscimo da pressão no sentido da expansão territorial; e é esse o principal factor de mudança na sociedade romana, a principal «contradição» inerente à sua estrutura: «Ao passo que... isso é factor essencial das condições eco-

³² Wittfogel argumentou que Marx «não tirou uma conclusão que, do ponto de vista da sua teoria, se afigura inevitável, a saber, que nas condições do modo de produção asiático, a burocracia agro-administrativa constituía a classe dominante». Karl A. Wittfogel: *Oriental Despotism* (New Haven, 1957), p. 6. Uma vez que Marx considera a Rússia como uma sociedade «semiasiática», as características de classe do «modo de produção asiático» têm ramificações políticas importantes. Wittfogel refere-se (para o criticar) ao debate que os eruditos russos mantêm acerca da sociedade asiática (*ibid.*, cap. 9). Cf. George Lichtheim: «Marx and the "Asiatic mode of production"», in *St. Anthony's Papers*, n.º 14, 1963, pp. 86-12.

³³ *IA*.

³⁴ *Formações Económicas pré-Capitalistas*.

nómicas da própria comunidade, por outro lado tende a desfazer os laços reais que estão na origem da comunidade.»³⁵ A expansão populacional e as aventuras militaristas a que este facto obriga contribuem para o incremento da escravatura e para uma concentração crescente da propriedade fundiária. As guerras de conquista e de colonização levam também à acentuação das diferenciações sociais e ao aumento do número dos escravos³⁶. Os escravos passam a executar todo o trabalho produtivo, e os proprietários fundiários, os patrícios, constituem-se numa classe dominante cada vez mais diferenciada, que detém o monopólio dos fundos públicos e da organização da actividade militar. «Todo o sistema... se baseava em certos limites no número da população, limites esses que não podiam ser ultrapassados sem que daí adviesse perigo para as condições de existência da própria civilização antiga. Foi o que deu origem à pressão a que Marx dá o nome de “emigração compulsiva”, que assumia a forma da fundação periódica de colónias que “constituíam um elo regular na estrutura da sociedade”...»³⁷

A pressão derivada da falta de terras é assim tão forte porque não existe qualquer motivação que leve a uma tentativa para aumentar a produtividade a partir dos recursos existentes. Não há nenhuma ideologia que suscite o interesse pela maximização dos lucros:

«A riqueza não é considerada como uma finalidade de produção, se bem que um Catão possa ter estudado a forma mais lucrativa de cultivar os campos, ou que um Bruto tenha praticado a usura. Porém, o que interessa principalmente na riqueza é saber qual o tipo de propriedade que produzirá os melhores cidadãos. A riqueza como uma finalidade em si é algo que só nos aparece em alguns povos de comerciantes...»³⁸

A riqueza não é valorizada por si própria, mas pelos «prazeres» que pode proporcionar; a classe dominante considera pois como suspeitas e desprezíveis as actividades da indústria e do comércio. O tra-

balho em geral é igualmente considerado como actividade desprezível e indigna de homens livres.

Na fase final da República o Estado romano baseava-se já numa «exploração vergonhosa das províncias conquistadas»³⁹, processo que os imperadores legalizaram. O conflito de classes que se manifesta no seio da sociedade romana é o conflito entre os patrícios e os plebeus. Os primeiros exploravam o mais possível os plebeus, de modo particular através da prática da usura, que atingiu em Roma proporções muito vastas, se bem que se não integrasse nunca no processo geral de acumulação de capital. Ao discutir no terceiro volume de *O Capital* o papel desempenhado pela usura, Marx afirma que o capital dos usurários desempenha papel de relevo no desenvolvimento do capitalismo, em conjunção com outras condições, mas que, quando não acompanhado dessas condições, constitui na economia uma influência debilitante. Foi o que aconteceu em Roma; a usura minou a economia do pequeno campesinato, pois os patrícios, em vez de satisfazerem as necessidades reais dos plebeus, constantemente à beira da ruína devido ao facto de serem obrigados a servir nas guerras, emprestavam-lhes dinheiro com juros exorbitantes. «Depois de os plebeus romanos e dos pequenos agricultores terem sido arruinados pela usura dos patrícios romanos, essa forma de exploração cessou e a economia da pequena agricultura substituiu-se uma economia de pura escravidão.»⁴⁰

A escravatura como instituição conheceu várias fases na história romana. De início tratava-se de um sistema patriarcal, no interior do qual os pequenos produtores eram auxiliados por escravos no seu trabalho; à medida, porém, que o progressivo empobrecimento dos plebeus os reduzia à condição de escravos, foram surgindo as grandes propriedades fundiárias, os *latifundae*, que praticavam uma agricultura de mercado em grande escala. O facto de o comércio e de a indústria se não terem desenvolvido para além de um certo ponto, combinado com o empobrecimento progressivo da maioria da população devido à exploração a que estava sujeita, fez porém com que os próprios latifúndios se tornassem antieconómicos. O comércio começou depois a declinar, e com ele as cidades. O pouco comércio que conseguiu sobreviver foi reduzido à ruína pelos impostos lançados pelos funcionários estatais, que procuravam obstar assim à desintegração do Estado. A escravatura começou a ser abolida, as grandes plantações desmembraram-se e foram arrendadas a rendeiros hereditários que exploravam pequenas herdades. A pequena agricultura tornou-se novamente predominante.

³⁵ *Formações Económicas pré-Capitalistas*.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *American Journalism of Marx and Engels*, p. 77.

³⁸ *Formações Económicas pré-Capitalistas*. Marx observa que a concepção do mundo prevalente na antiguidade, constituindo embora uma alienação — em termos de uma concepção do mundo «estritamente nacionalista, religiosa ou política» — coloca ainda em grande medida o homem no centro do mundo, ao contrário do que acontece na sociedade burguesa, na qual as finalidades humanas passam a ser subordinadas à produção e à acumulação de riqueza. Mas Marx continua: «Se abstrairmos, porém, da sua forma burguesa restrita, o que é a riqueza senão a universalidade dos desejos, das capacidades, dos prazeres, das forças produtivas, etc., dos indivíduos, produzida numa troca universal?» Se bem que o «mundo infantil dos antigos» seja pois superior num aspecto ao mundo moderno, só o é em termos de uma gama relativamente restrita de potencialidades humanas. *Ibid.*

³⁹ A frase é de Engels, *OE*.

⁴⁰ *Cap.*

Foi assim que Roma, no seu apogeu um grande império que produzia uma enorme riqueza, começou a decair, se bem que as forças produtivas tenham atingido nessa sociedade um desenvolvimento considerável, a composição interna da mesma impediu que o crescimento ultrapassasse certos limites. A expropriação dos meios de produção que até aí se encontravam nas mãos dos camponeses — processo a que Marx atribui grande relevo quando discute as origens do capitalismo — não contribuiu para o desenvolvimento da produção capitalista, mas antes para o aparecimento de um sistema baseado na escravidão, sistema que acabou por se desintegrar por si.

O feudalismo e as origens do desenvolvimento capitalista

O ataque dos bárbaros a Roma não passou, portanto, de um factor de precipitação da queda do mundo antigo: as verdadeiras causas dessa ruína residem na evolução interna da própria Roma. Marx não parece considerar a sociedade antiga como um estágio *necessário* no desenvolvimento do feudalismo⁴¹; no que se refere à Europa ocidental, a desintegração do Império Romano constitui porém a base a partir da qual se tornou possível a emergência da sociedade feudal. Marx não examina em pormenor em parte alguma da sua obra as fases iniciais do feudalismo. É provável porém que aceitasse as ideias expostas por Engels na sua obra *A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado*, segundo a qual os bárbaros, confrontados com a tarefa da administração dos vastos territórios por eles conquistados, se viram obrigados a modificar o seu sistema de governo, adoptando elementos do legado romano. Essa nova ordem social baseava-se na posição dominante do comandante militar, o que veio a dar aso a que esse comando militar evoluísse progressivamente no sentido da monarquia⁴². Surgiu uma nova nobreza, constituída pelos membros do séquito dos comandantes militares e por uma elite culta de funcionários e eruditos latinizados. Vários séculos de guerras constantes e de desordem civil levaram ao empobrecimento dos pequenos agricultores livres da Europa ocidental, que compunham o grosso dos exércitos bárbaros, e que foram reduzidos à servidão pelos nobres locais, os senhores da terra. Por volta do século IX a servidão predominava em toda a Europa. Marx afirma, porém,

em certo ponto da sua obra, que subsistiu ao longo de todo o período feudal uma subestrutura da antiga forma de organização social bárbara (germânica), constituindo a sobrevivência da propriedade comunal a nível local um vestígio concreto dessa subsistência. Tal estrutura «foi ao longo de toda a Idade Média o único reduto das liberdades populares e de vida popular»⁴³.

Marx não se propõe definir as características da sociedade feudal, interessando-se principalmente pelo processo de transição do feudalismo para o capitalismo — se bem que a sua análise seja incompleta e deixe certos pontos na obscuridade. Aquilo que podemos depreender da concepção de Marx do período de maturidade da sociedade feudal na Europa parece concordar com as ideias geralmente perfilhadas pela história económica do seu tempo. A base da economia feudal é a pequena agricultura praticada pelos servos da gleba, suplementada pela indústria doméstica e pela produção artesanal urbana. O sistema feudal é, porém, essencialmente um sistema rural: «Se a Antiguidade nasceu da cidade e do pequeno território que a cercava, a Idade Média nasceu no campo»⁴⁴. Na servidão, o grau de alienação entre o produtor e o seu produto é baixo, apesar de o trabalhador ser obrigado a entregar uma parte da sua produção ao senhor. O servo é o patrão de si mesmo, produzindo o suficiente para suprir às suas próprias necessidades e às da sua família. «O senhor não pretende tirar das suas terras um lucro máximo; limita-se a consumir os produtos das mesmas, entregando a tarefa da produção aos servos e aos rendeiros»⁴⁵. A história dos estádios iniciais do capitalismo é, segundo Marx, a história da alienação progressiva do pequeno produtor, que perde o controlo sobre o seu produto; dos seus meios de produção, o que o torna dependente da venda do seu trabalho no mercado.

A desintegração do feudalismo e o desenvolvimento do capitalismo relacionam-se com o crescimento das cidades. Marx insiste na importância da emergência dos movimentos municipais do século XII, movimentos a que atribui «carácter revolucionário», e em consequência dos quais as comunidades urbanas conseguiram alcançar um elevado grau de autonomia administrativa⁴⁶. Tal como acontecera na Antiguidade, o crescimento dos centros urbanos foi acompanhado da constituição de

⁴¹ *Formações Económicas pré-Capitalistas*. (Terceiro rascunho da carta de Marx a Zasulich.)

⁴² *Id.*

⁴³ *Id.*

⁴⁶ Marx cita uma afirmação de Thierry, segundo a qual a palavra *capitalia* terá surgido com o desenvolvimento das comunas urbanas autónomas. Carta de Marx a Engels, Julho de 1854, *Selected Correspondence* (Londres, 1934), p. 72.

⁴¹ *Formações Económicas pré-Capitalistas*.

⁴² Marx, numa breve passagem da sua obra, vê o sistema que se seguiu a Roma na Europa como uma «síntese» na qual «dois sistemas se modificam mutuamente». *Contribuição para a Crítica da Economia Política*.

capital mercantil e usurário, e de um sistema monetário que permitisse o exercício dessas actividades, que actuam como uma força de destruição de um sistema baseado na produção agrícola⁴⁷. Se bem que tenham subsistido algumas cidades do período do Império Romano, o crescimento dos centros urbanos e a sua transformação em ricos centros comerciais e industriais só começou no século XII; essas novas cidades foram povoadas por servos libertos. O desenvolvimento do comércio estimulou a generalização do uso da moeda, e consequentemente da troca de bens, no interior de uma economia feudal que fora até aí predominantemente rural e auto-suficiente. Isso contribui, por sua vez, para o desenvolvimento da usura nas cidades e para o declínio da aristocracia rural, permitindo por outro lado ao camponês mais próspero descartar-se das suas obrigações para com o senhor a troco de um pagamento em dinheiro, ou até mesmo libertar-se completamente do controlo do senhor. Nos fins do século XIV a servidão desaparecera completamente em Inglaterra. A grande massa da população trabalhadora desse país era já por essa época constituída por camponeses livres, donos das terras que cultivavam, se bem que ligados ainda ao senhor por laços feudais. A servidão evoluiu de maneiras diferentes nos vários países da Europa, e em algumas áreas houve mesmo períodos de «revivescência» da servidão⁴⁸.

Embora entremos já no século XIV em Itália, e no século XV em Inglaterra, «um começo de produção capitalista»⁴⁹, esse fenómeno é ainda de alcance muito reduzido. As cidades são dominadas por guildas fortes e organizadas, que não permitem aos mestres empregar mais do que um certo número de aprendizes e operários, e que permanecem separadas do capital mercantil, «a única forma de capital livre com que contactavam»⁵⁰. Além disso, o capitalismo não podia desenvolver-se numa sociedade em que a maioria da população trabalhadora era constituída por camponeses independentes. O processo de «acumulação primá-

⁴⁷ Dobb argumentou que o factor principal de quantos contribuíram para o declínio do feudalismo «foi a ineficiência do feudalismo como sistema de produção, juntamente com o aumento das necessidades em dinheiro da classe dominante...». Maurice Dobb: *Studies in the Development of Capitalism* (Londres, 1963), p. 42. Para uma constatação do livro de Dobb, vide Paul M. Sweezy: *The Transition from Feudalism to Capitalism* (Londres, 1954).

⁴⁸ Um fenómeno a que Engels se refere, quando fala da emergência de uma «segunda servidão» nas regiões orientais da Europa do século XV. Carta a Marx, Dezembro de 1882, *Selected Correspondence*, pp. 407-408.

⁴⁹ Marx observa que na Itália, país onde surgiram as primeiras formas de produção capitalista, «a dissolução da servidão se verificou mais cedo do que em qualquer outro país». *Cap.*

⁵⁰ *Cap.*

ria»⁵¹ — isto é, a formação do modo de produção capitalista — implica, como o afirma Marx repetidamente, a expropriação dos meios de produção dos camponeses, ao longo de uma série de acontecimentos que «ficaram escritos em letras de sangue e fogo nos anais da humanidade».

Esse processo desenrola-se nos vários países em diferentes períodos, e de modos diferentes também; porém, Marx refere em pormenor o exemplo inglês, que considera como uma «forma clássica». A transformação dos camponeses independentes em trabalhadores assalariados começou em Inglaterra nos fins do século XV⁵². Por essa época as grandes guerras feudais tinham minado os recursos da nobreza. Quando a aristocracia empobrecida começa a despedir os seus dependentes, surge no mercado a primeira «massa de proletários livres»; a decadência da aristocracia feudal é por sua vez acelerada pelo fortalecimento progressivo da monarquia. A aristocracia rural é assim progressivamente arrastada para uma economia de troca. O resultado desses fenómenos é o movimento de «enclosure» (vedação das terras), encorajado ainda pela subida do preço da lã inglesa, consequências do desenvolvimento da indústria de lanifícios da Flandres. «Desafiando abertamente o rei e o Parlamento», os senhores feudais expulsaram à força das suas terras grande número de camponeses aí estabelecidos. As terras de cultivo foram convertidas em pastagens, exigindo apenas o trabalho de um pequeno número de pastores. O processo de expropriação recebe no século XVI «novo e assustador impulso», por ocasião da Reforma; as vastas terras da Igreja são doadas a favoritos reais ou vendidas por baixo preço a especuladores que expulsam os rendeiros hereditários e constituem a partir dos seus vários feudos grandes unidades territoriais. Os camponeses expropriados são «transformados *en masse* em pedintes e vagabundos, em parte por inclinação, em parte devido à força de circunstâncias»⁵³. É então promulgada uma legislação severa de repressão à vagabundagem, que submete a população de vagabundos à «disciplina necessária ao sistema do trabalho assalariado»⁵⁴.

No início do século XVI há já, portanto, em Inglaterra um proletariado — um estrato de camponeses desapossados das suas terras, constituindo um grupo móvel, «flutuante», separado dos seus meios de produção e lançados para o mercado na qualidade de trabalhadores assalariados

⁵¹ A frase original de Marx é geralmente traduzida pela expressão «acumulação primitiva». Adopto, porém, neste ponto a versão de Sweezy (p. 17) e de outros autores, que traduzem *ursprünglich* por «primário», evitando, assim certas implicações errôneas da tradução mais corrente.

⁵² *Cap.*

⁵³ *Cap.*

⁵⁴ *Cap.*; *O.*

«livres». Marx observa com desprezo que os economistas políticos interpretam esse fenómeno como algo de positivo, considerando que esses homens se libertaram dos laços e restrições feudais, e esquecendo que essa pretensa liberdade implica «uma violação vergonhosa dos “direitos sagrados de propriedade” e grosseiros actos de violência contra as pessoas»⁵⁵.

Esses acontecimentos não podem, porém, ser considerados por si só como condições suficientes para o desenvolvimento do capitalismo, diz-nos ainda Marx. Nos fins do século XVI os restos decadentes do feudalismo tanto podiam evoluir no sentido de uma desintegração completa como no de um progresso na direcção de uma forma produtiva mais avançada: o capitalismo. Um dos factores que mais contribuiu para orientar essa evolução no sentido de um progresso em direcção ao capitalismo foi a expansão rápida e vasta do comércio ultramarino, consequência das espantosas descobertas geográficas feitas no fim do século XV. As principais dessas descobertas foram a descoberta da América e a do caminho marítimo para a Índia, que «deram um impulso até aí desconhecido ao comércio, à navegação e à indústria, contribuindo assim para o desenvolvimento rápido de um elemento revolucionário no interior da sociedade feudal decadente»⁵⁶. O grande fluxo de capital derivado desse comércio em crescimento rápido e a grande quantidade de metais preciosos que entraram no país após a descoberta do ouro e da prata da América modificaram radicalmente as condições sociais e económicas vigentes em Inglaterra. Surgiram nos portos e nas cidades do interior novas indústrias que não estavam sujeitas ao controlo das guildas organizadas das antigas corporativas. Essas indústrias desenvolveram-se rapidamente, apesar da «oposição feroz movida pelas cidades corporativas a esses novos centros industriais»⁵⁷. O capitalismo moderno surgiu portanto fora dos antigos centros de manufatura, «baseando-se no comércio ultramarino em grande escala»⁵⁸. A indústria organizada não deriva das indústrias artesanais controladas pelas guildas, mas antes daquilo a que Marx dá o nome de «operações rurais subsidiárias» de ficção e tecelagem, que exigem reduzido equipamento técnico. Enquanto a sociedade rural é o último lugar onde o capitalismo se implanta «na sua forma mais pura e lógica», é nela que nasce essa forma de produção⁵⁹. Só após ter sido atingido esse estágio é que o

⁵⁵ Cap.

⁵⁶ MC.

⁵⁷ Cap.

⁵⁸ *Formações Económicas pré-Capitalistas*.

⁵⁹ *Ibid.* Marx acrescenta: «é por isso que os antigos, que não ultrapassaram nunca a técnica artesanal especificamente urbana, não atingiram o estágio da indústria em grande escala».

capital se torna numa força revolucionária. Se bem que o surto de mercantilismo que teve o seu início no século XI actuasse como importante factor de dissolução das estruturas feudais, as cidades que atingiram nessa época uma certa dimensão de crescimento continuaram na dependência do antigo sistema, desempenhando, após terem alcançado determinado nível de poder, um papel essencialmente conservador.

A ascensão da classe que detinha o controlo do capital, a burguesia, processou-se progressivamente, dos princípios do século XVI em diante. O afluxo de ouro e da prata deu origem a uma grande subida de preços. Esse fenómeno permitiu que os lucros do comércio e da indústria aumentassem também, contribuindo porém, por outro lado, para a ruína dos grandes proprietários fundiários e para o aumento do número de trabalhadores assalariados. O fruto desses acontecimentos na esfera política foi a primeira revolução inglesa, que assinala um momento da expansão rápida do poder estatal. Os mecanismos da administração centralizada e do poder estatal são utilizados «para acelerar artificialmente o processo de transformação do modo de produção feudal no modo de produção capitalista, encurtando o período de transição»⁶⁰.

Ainda hoje sabemos muito pouco a respeito das origens específicas dos primeiros capitalistas, e Marx dispunha de material histórico insuficiente para esclarecer esse ponto. Observa, porém, que há duas modalidades contrastantes de progresso histórico em direcção ao modo de produção capitalista. A primeira dessas modalidades verifica-se quando um sector da classe de mercadores acrescenta às operações comerciais uma actividade de intervenção directa na produção. Foi o que aconteceu em Itália no período inicial do capitalismo, e a maior parte dos capitalistas ingleses dos fins do século XV e princípios do século XVI pertenciam a esse tipo. Essa modalidade de constituição do capitalismo em breve se transforma, porém, num «obstáculo a um verdadeiro modo de produção capitalista, declinando com o desenvolvimento deste último»⁶¹. A segunda modalidade de acesso ao capitalismo é, segundo Marx, «a via verdadeiramente revolucionária». Nesta modalidade são os produtores individuais que acumulam o capital, expandindo a esfera das suas actividades de modo a nela incluir também o comércio. Operam pois desde o início fora do âmbito das guildas, entrando em conflito com elas. Se bem que Marx se limite a referir-se por alto à operação desta segunda modalidade na indústria, descreve alguns aspectos desse processo tal como este se verifica na agricultura inglesa. Nos meados do século XVII grande parte das terras pertencem a agricultores capitalistas, que empregam trabalho assa-

⁶⁰ Cap.

⁶¹ Cap.

AS RELAÇÕES DE PRODUÇÃO E A ESTRUTURA DE CLASSES

lariado e produzem para um mercado de bens. Esses proprietários usurpam pela força as terras comunais que restam ainda do período feudal, aumentando assim consideravelmente a extensão das suas terras. Este último processo é lento, completando-se apenas na segunda metade do século XVIII; a finalização desse processo coincidiu com o desaparecimento definitivo do campesinato independente, pelo que «a terra foi incorporada no capital» e se criou «a necessária oferta de um proletariado desenraizado»⁶² indispensável para o desenvolvimento das indústrias urbanas.

Marx distingue no período capitalista dois estádios latos de organização produtiva. No primeiro estágio predomina a manufatura. Esta forma caracteriza-se pela divisão dos ofícios em tarefas especializadas executadas por vários trabalhadores, que realizam assim em conjunto o trabalho que competiria no sistema de guildas a um único artífice qualificado. A manufatura é mais eficiente do que o artesanato, não porque se verifique nela qualquer progresso técnico, mas antes porque a divisão do trabalho que implica possibilita a produção de um maior número de unidades por horas/homem. Esta forma de produção, que predomina na Inglaterra dos fins do século XVI até aos fins do século XVIII, tem limites bem definidos. A extensão dos mercados era tão grande no fim do século XVIII, que a manufatura passou a ser francamente insuficiente para corresponder à procura que se lhe deparava. A pressão da procura tornou-se tão forte, que foi necessário criar meios de produção tecnicamente mais eficientes; «o progresso da mecanização foi uma consequência das necessidades do mercado»⁶³. O resultado foi a «revolução industrial»⁶⁴. Daí em diante, a mecanização tornou-se no factor dominante do modo de produção capitalista; foi nessa época que começou o movimento de aperfeiçoamento tecnológico constante que se tornou numa das principais características do capitalismo. A invenção de máquinas cada vez mais complicadas e dispendiosas é um dos factores primários da centralização da economia capitalista, fenómeno a que Marx tão grande importância atribui na parte de *O Capital* em que trata da dissolução previsível do capitalismo.

Segundo Marx, o progresso da sociedade é a resultante da interacção produtiva contínua que se estabelece entre os homens e a natureza. Os homens «começam a diferenciar-se dos animais assim que começam a *produzir* os seus meios de subsistência...»¹. A «produção e a reprodução da vida» é não só uma exigência ditada pelas necessidades biológicas do organismo humano, como, o que é mais importante ainda, uma fonte de novas necessidades e capacidades. A actividade produtiva está pois na base de toda a sociedade, e isto num sentido tanto histórico como analítico. A produção é «o primeiro acto histórico»; e «a produção de vida material... é... condição fundamental de toda a história, que se tem de cumprir, hoje como há milhares de anos atrás, para que a vida humana possa manter-se»². Cada um dos indivíduos, no seu dia-a-dia, recria e reproduz a sociedade a todo o momento; esse fenómeno está na origem tanto da estabilidade da organização social como das infinitas modificações dessa mesma organização.

Todos os sistemas de produção se caracterizam por um determinado conjunto de relações sociais que se estabelecem entre os indivíduos implicados no processo produtivo. Marx parte dessa premissa para dirigir uma crítica importante à economia política e ao utilitarismo em geral. A concepção do «indivíduo isolado» é uma invenção do individualismo, doutrina filosófica burguesa, sendo utilizada para esconder o carácter social da produção. Marx chama a Adam Smith o «Lutero da economia política», devido ao facto de esse autor, e depois dele todos os economistas, terem afirmado que o trabalho está na base da autocriação do homem³. Os economistas não explicaram, porém, que a autocriação do homem através da produção implica um processo de evolução social. Os seres humanos não produzem individualmente, mas

⁶² *Cap; O.*

⁶³ Carta a Annenkov, citada em *A Miséria da Filosofia*.

⁶⁴ Engels empregou este termo antes de Marx. Vide a sua obra *A Situação da Classe Trabalhadora em Inglaterra*. A origem do termo «revolução industrial» é muito discutida. Cf. Dobb, p. 258.

¹ *IA.*

² *IA.*

³ *EJ.*

como membros de uma determinada forma de sociedade. Não há nenhum tipo de sociedade que se não baseie portanto num determinado conjunto de relações de produção⁴.

«Na produção, os homens não só actuam sobre a natureza mas também sobre os outros homens. Só podem produzir colaborando de determinada forma e procedendo a uma troca de actividades. Para produzirem têm de estabelecer entre si determinadas ligações e relações, e a sua acção sobre a natureza, a produção, exerce-se apenas através dessas ligações e relações sociais.»⁵

Todas as formas de sociedade se caracterizam por «uma soma de forças produtivas, por uma relação historicamente criada dos indivíduos entre si e com a natureza, que cada geração herda da sua antecessora...»⁶. Marx não pretende apresentar qualquer teoria geral da expansão das forças de produção (*Produktionskräfte*). Essa expansão tem de ser estudada através de uma análise histórica e social dos dados concretos. A modificação das forças produtivas implicada na transição do feudalismo para o capitalismo pode ser explicada em termos de um conjunto convergente de acontecimentos históricos. Conhecemos casos de sociedades no interior das quais as forças de produção atingem grande desenvolvimento, não progredindo, porém, para além de um certo ponto, porque outros elementos da organização social obstam a esse progresso. Marx apresenta o exemplo do Peru, que em certos aspectos tinha uma economia muito avançada, mas que não progrediu devido à ausência de um sistema monetário. Essa ausência de um sistema monetário pode ser em grande parte atribuída à posição geográfica isolada desse país, que não permitiu o desenvolvimento do comércio⁷.

Domínio de classe

Segundo Marx, as classes surgem quando as relações de produção implicam uma divisão diferenciada do trabalho, divisão essa que permite a acumulação de excedentes de produção que podem ser apropriados por uma minoria, a qual se coloca assim face à massa dos produto-

res numa relação de exploração. Quando trata das relações de classes na sociedade, Marx emprega geralmente os termos *Herrschaft* e *Klassenherrschaft*. Nas versões inglesas das obras de Marx esses termos são geralmente traduzidos pelos de «governo» e «governo de classe». Essas palavras sugerem porém uma imposição deliberada do poder, cambiante que está ausente da terminologia alemã. Afigura-se-me, portanto, mais correcto empregar o termo «domínio», de preferência a «governo»⁸.

As várias análises que Marx fez do domínio de classe propõem-se todas elas explicar a estrutura e a dinâmica característica da sociedade burguesa, e a precisão dos conceitos é de importância secundária face a esta consideração primária. Marx começa portanto por utilizar o termo *Klasse* de forma pouco precisa, e só no fim da sua carreira intelectual tentou definir com precisão o conceito de classe⁹. Tal como acontece em relação ao conceito de «racionalização» nas obras de Marx Weber, a noção de classe é de tal maneira fundamental na obra de Marx, que o autor omite a explicação do significado da mesma. Pode ser considerado como uma ironia do destino o facto, que de resto tem sido frequentemente mencionado, de os manuscritos que Marx deixou incompletos aquando da sua morte acabarem todos no ponto em que o seu autor empreendia uma análise sistemática do conceito de classe¹⁰. É nesses manuscritos incompletos que Marx formula pela primeira vez a pergunta «o que é uma classe?». Marx limita-se, porém, a dar nesses manuscritos uma definição negativa do conceito de classe. A classe não pode ser identificada com a origem dos rendimentos ou com a posição funcional no interior da divisão do trabalho. Esses critérios, a serem adoptados, definiriam uma grande pluralidade de classes: os médicos, que obtêm o seu rendimento do tratamento de doentes, constituiriam uma classe independente da dos agricultores, que recebem o seu do cultivo da terra, etc. A adopção desses critérios levar-nos-ia ainda a confundir num mesmo grupo de indivíduos que ocupam posições diferentes no processo produtivo: por exemplo, dois homens são ambos construtores civis, mas um pode ser um mero empregado de uma grande firma, e o outro pode possuir uma pequena empresa própria.

⁴ O termo que Marx geralmente emprega (*Produktionskräfte*) tem um duplo significado em inglês, podendo referir-se tanto às «condições» como às «relações» de produção. Sobre o emprego do termo «relações de produção» nas obras de Marx, vide Louis Althusser et al.: *Lire le Capital* (Paris, 1967), vol. 2, pp. 149-159.

⁵ OE.

⁶ IA.

⁷ FCEP.

⁸ Cf. W. Wesolowski: «Marx's theory of class domination: an attempt at systematisation», in Nicholas Lobkowicz: *Marx and the Western World* (Notre Dame, 1967), pp. 54-55. Sobre o problema da *Herrschaft* nas obras de Weber, vide adiante, p. 220.

⁹ «Não tenho qualquer mérito em ter descoberto a existência de classes na sociedade moderna, ou a luta entre elas.» Carta a Weydemeyer, Março de 1852, *Selected Correspondence*, p. 57. Cf. Stanislaw Ossowski: *Class and Class Structure in the Social Consciousness*, Londres, 1963, pp. 69-88 e *passim*.

¹⁰ A secção sobre «As classes» que encontramos no fim do terceiro volume de *O Capital* (editado por Engels), (*Cap.*, vol. 3), não passa de um fragmento.

A insistência de Marx em que as classes não são grupos definidos pelos rendimentos não passa de um aspecto particular da premissa mais geral que define em *O Capital*, a saber, que a distribuição dos bens econômicos não constitui uma esfera independente da produção, sendo antes determinada pelo modo de produção. Marx considera «absurda» e inadmissível a proposição de John Stuart Mill e muitos outros economistas políticos, quando afirmam que a produção é regida por leis bem definidas, ao passo que a distribuição seria controlada por instituições humanas «maleáveis»¹¹. Essa afirmação implica a de que as classes se definem pelas desigualdades na distribuição do rendimento, pelo que o conflito de classes poderia ser atenuado ou mesmo completamente eliminado através da adoção de medidas que minimizassem a discrepância entre os rendimentos. Para Marx as classes são pois um aspecto das relações de produção. Não é difícil inferir das muitas referências dispersas que Marx disseminou pelas suas várias obras, a essência do conceito de classe de Marx, e isso apesar da terminologia que utilizou ser pouco precisa. As classes derivam da posição em que os vários grupos de indivíduos se encontram frente à propriedade privada dos meios de produção. O modelo de relações de classes que Marx nos propõe é pois basicamente dicotômico: todas as sociedades de classes se edificam com base numa linha primária de divisão entre duas classes antagônicas, uma classe dominante e uma classe dominada¹². Segundo Marx, a divisão em classes implica uma relação conflitual. Marx insiste mais de uma vez nessa afirmação. Referindo-se à posição do campesinato na França do século XIX, Marx comenta:

«Os camponeses que arrendam uma pequena propriedade constituem uma vasta massa de indivíduos que vivem em condições similares, mas que não estabelecem entre si relações multiformes. O seu modo de produção isola-os uns dos outros, em vez de contribuir para que se estabeleçam entre eles relações mútuas... Na medida em que milhões de famílias vivem em condições tais, que o seu modo de vida, os seus interesses e a sua cultura os distinguem das outras classes, colocando-os em relação a essas outras classes numa posição de hostilidade, constituem uma classe. Na medida em que existe apenas, entre os camponeses que arrendam uma pequena propriedade, uma relação local, e que a identidade dos seus interesses não cria entre eles uma relação de comunidade, um laço nacional ou uma organização política, não constituem uma classe.»¹³

¹¹ FCEP.

¹² Cf. Ralf Dahrendorf: *Class and Class Conflict in an Industrial Society* (Stanford, 1965), pp. 18-27.

¹³ OE.

Noutro contexto Marx afirma o mesmo em relação à burguesia: os capitalistas só constituem uma classe na medida em que se vêem obrigados a entrar em luta com uma outra classe. Por outro lado, os capitalistas mantêm igualmente entre si uma relação competitiva na procura de lucros no mercado¹⁴.

A estrutura de classe e as relações de mercado

Importa sublinhar que a concepção dicotômica de classe nos surge na obra de Marx como uma construção teórica. Só a sociedade burguesa — na forma futura que Marx para ela prevê — se aproxima muito desse quadro. Todas as sociedades de classe que encontramos na história se caracterizam por um sistema de relações mais complicado, que se sobrepõe ao cixo dicotômico da estrutura de classe. Na sociedade burguesa tal como ela é de momento, esses agrupamentos complexos são de três ordens:

1.º — Classes que, desempenhando embora um papel político e económico importante na forma de sociedade vigente, são no entanto marginais, na medida em que derivam de um conjunto de relações de produção que estão em vias de ser ultrapassadas ou que, pelo contrário, se encontram em ascensão¹⁵. Constitui exemplo do primeiro caso o campesinato livre que existe ainda em França e na Alemanha, mas que está em vias, quer de ficar na dependência de agricultores capitalistas quer de se ver obrigado a ingressar nas fileiras do proletariado urbano¹⁶.

2.º — Estratos que mantêm uma relação de dependência funcional com uma das classes, e que tendem consequentemente a identificar-se politicamente com essa classe. Os trabalhadores que desempenham na indústria funções administrativas superiores integram-se nessa categoria¹⁷.

3.º — Por último, temos grupos heterogêneos de indivíduos no *Lumpenproletariat*, que estão à margem do sistema de classes porque se não integram na divisão do trabalho. Esses grupos compõem-se de «ladrões e criminosos de toda a espécie, que vivem das migalhas da sociedade, pessoas sem ofício certo, vagabundos, indivíduos sem eira nem beira»¹⁸.

¹⁴ IA.

¹⁵ Cf. Donald Hodges: «The "intermediate classes" in Marxian theory», *Social Research*, vol. 28, 1961, pp. 241-252.

¹⁶ OE.

¹⁷ Cf. *Cap.* Marx qualifica também os «sábios, advogados, médicos, etc.» de «representantes e porta-vozes ideológicos» de classes. OE.

¹⁸ OE.

O grau segundo o qual uma classe constitui uma entidade homogénea é historicamente variável: há no interior de todas as classes «gradações de subordinação»¹⁹. Em *As Lutas de Classe em França*, Marx analisa o conflito entre os capitalistas financeiros e industriais no período que vai de 1848 a 1850. Essa luta constitui um exemplo empírico da subdivisão persistente que se verifica no interior da burguesia como todo; tal como acontece com outras subdivisões do mesmo género, baseia-se em interesses divergentes de tipo bem definido: «é porque o lucro pode ser dividido em duas espécies de rendimento. Essas duas espécies de capitalistas constituem a expressão desse facto»²⁰. Segundo Marx, a organização das classes e a natureza do conflito de classes diferem consideravelmente nas sucessivas formas de sociedade. As sociedades pré-capitalistas têm uma organização muito localizada. Generalizando uma metáfora aplicada por Marx ao caso do campesinato francês, podemos dizer que toda a sociedade pré-capitalista «é constituída pela simples mistura de grandezas homólogas, tal como as batatas misturadas numa saca constituem uma saca de batatas»²¹. As relações económicas não assumem nessas sociedades a forma de puras relações de mercado; o domínio ou a subordinação económica confundem-se com os laços pessoais que existem entre os indivíduos. O domínio do proprietário fundiário feudal exerce-se pois por intermédio de relações pessoais de vassalagem e do pagamento directo de dízimas. O servo mantém além disso em grande medida o controlo sobre os seus meios de produção, se bem que tenha de ceder uma parte do seu produto ao senhor, que lhe exige esse tributo. Só com o advento do capitalismo, que assenta na expropriação de uma massa de trabalhadores que passam a ter de vender a sua força de trabalho a troco dos indispensáveis meios de subsistência, é que as relações de mercado se tornam determinantes da actividade produtiva humana. A sociedade burguesa «destroçou impiedosamente os complexos laços feudais que uniam o homem aos seus "superiores naturais", pelo que não subsistiu entre homem e homem outra ligação que não a do interesse, a do brutal "pagamento em dinheiro"... Em suma, substituiu à exploração disfarçada por ilusões políticas e religiosas a exploração nua e crua, directa e brutal»²².

As relações de classes simplificaram-se e universalizaram-se assim na sociedade burguesa. Depois de implantado o capitalismo e à medida que vai progredindo, verifica-se uma tendência crescente para a cria-

ção de duas grandes classes que se encontram em oposição directa no mercado: a burguesia e o proletariado. As outras classes — proprietários fundiários, pequena burguesia e campesinato — são classes de transição, cujo destino é o de serem gradualmente absorvidas por uma ou outra das duas grandes classes antagónicas.

Na concepção de Marx, as classes constituem o principal elo entre as relações de produção e o resto da sociedade, ou «superestrutura» social (*Überbau*). As relações de classe são o eixo principal da distribuição do poder político, delas dependendo também a organização política. Segundo Marx, o poder económico e o poder político relacionam-se intimamente, se bem que não de forma inseparável. Este teorema tem no entanto de ser integrado numa dimensão histórica. A forma assumida pelo poder político relaciona-se intimamente com o modo de produção, e com o grau de importância que as relações de mercado assumem na economia. A propriedade privada, como tal, surge no mundo antigo, limitando-se porém a sectores restritos da vida económica. Na Idade Média a propriedade atravessa vários estádios, que vão da propriedade fundiária feudal à propriedade móvel corporativa, que dá por sua vez origem ao capital investido nas manufacturas das cidades. Tanto na sociedade antiga como na Idade Média, a propriedade continua a pertencer em grande parte à comunidade, e as relações de domínio de classe estabelecem-se também ao nível da comunidade. Em consequência do que acabamos de referir, a acção do poder político exerce-se de forma difusa e no interior da *communitas*. O capitalismo moderno é porém «dominado pela grande indústria e pela competição universal, incompatíveis com todo e qualquer vestígio de instituições comunais»²³.

O Estado moderno surge concomitantemente com a luta da burguesia contra os restos de feudalismo, sendo também estimulado pelas exigências da economia capitalista.

«A essa propriedade privada moderna corresponde o Estado moderno que, gradualmente comprado pelos donos da propriedade através do sistema de impostos, acabou por cair integralmente nas suas mãos através da dívida nacional, e cuja existência se tornou inteiramente dependente do crédito comercial que os donos da propriedade, os burgueses, lhe tornaram extensivo, o que se reflecte na subida e na descida dos fundos de Estado na bolsa.»²⁴

A forma particular que o Estado assume na sociedade burguesa varia de acordo com as circunstâncias em que a burguesia ascendeu ao poder. Em França, por exemplo, a aliança entre a burguesia e a monarquia abso-

¹⁹ MC.

²⁰ FCEP.

²¹ OE.

²² MC.

²³ IA.

²⁴ IA.

luta contribuiu para a implantação de um funcionalismo forte. Em Inglaterra, pelo contrário, o Estado equivale a «um compromisso arcaico, gasto e antiquado entre a aristocracia rural, que *governa oficialmente*, e a burguesia, que *domina realmente* em todas as esferas da sociedade civil, se bem que *não oficialmente*»²⁵. O processo específico que deu origem ao tipo de ordem política vigente na Grã-Bretanha contribuiu para minimizar a importância dos elementos burocráticos no interior do Estado.

Ideologia e consciência

A extinção da comunidade e a expansão da propriedade privada que provocaram os fenómenos atrás referidos estão igualmente na origem do direito civil. A primeira codificação do direito civil foi feita em Roma, mas não teve consequências duradouras, devido à desintegração interna da manufatura e do comércio na sociedade romana. Com a emergência do capitalismo moderno inicia-se porém uma nova fase da constituição do direito: o direito romano é adoptado nos primeiros centros do capitalismo da Itália e de outros países, tornando-se a fonte do direito civil. No direito civil a autoridade baseia-se em normas racionalizadas e não mais nas prescrições religiosas predominantes nas comunidades tradicionais²⁶. O sistema legal e judicial moderno é o principal suporte ideológico do Estado burguês. Não passa porém de uma expressão contemporânea de um facto, a saber, o de que a classe dominante inventa ou procura sempre, nas sociedades de classes, formas ideológicas que legitimem o seu domínio. «A classe que tem ao seu dispor os meios de produção *material* controla igualmente os meios de produção *intelectual* [*geistig*], de tal maneira que as ideias daqueles que não dispõem dos meios de produção intelectual lhes estão geralmente sujeitas.»²⁷

Segundo Marx a consciência enraíza-se na *praxis* humana, que é por seu turno social. É esse o significado da afirmação de que «Não é a consciência dos homens que determina a sua existência mas antes, pelo contrário, a sua existência social que determina a sua consciência»²⁸. Marx tem sido muito caluniado por causa desta afirmação. O termo operacional é, porém, aqui o de existência *social*, e a afirmação de

²⁵ *O.*

²⁶ Para a forma como Weber se pronuncia acerca deste mesmo ponto, vide *ES*; cf. também Durkheim, *DST*.

²⁷ *IA*.

²⁸ *OE*. Para novas referências ao assunto, vide adiante, pp. 284 e segs., em relação a Weber e Durkheim.

ordem geral de que a consciência é determinada pela actividade humana em sociedade não pode ser refutada. O caso da linguagem, observa Marx, constitui exemplo concreto disso mesmo. A linguagem, diz Marx, «é tão velha como a consciência, a linguagem é a consciência prática que existe também para os outros homens, e que só por essa razão pode existir para mim, pessoalmente...»²⁹. A expressão das ideias, a própria existência de tudo o que ultrapassa o nível sensorial, depende da existência da linguagem. Mas a linguagem é um produto social, e só na sua qualidade de membro da sociedade o indivíduo pode adquirir as categorias linguísticas que constituem os parâmetros da sua consciência.

A concepção de Marx do papel desempenhado pelas formas particulares de que se reveste a ideologia nas sociedades de classe deriva directamente destas considerações mais gerais. O principal defeito do idealismo na filosofia e na história é o facto de tentar analisar as características das sociedades inferindo-as dos sistemas ideológicos dominantes nessas sociedades. Mas esse ponto de vista não toma em consideração o facto de que a relação entre os valores e o poder não é unilateral: a classe dominante tem a possibilidade de disseminar ideias que legitimem a sua posição de domínio. As ideias de liberdade e de igualdade apregoadas pela sociedade burguesa não podem pois ser aceites à letra como exprimindo a realidade social; pelo contrário, as liberdades legais que existem realmente na sociedade burguesa servem apenas para legalizar obrigações contratuais no interior das quais o trabalho assalariado se encontra em grande desvantagem face aos donos do capital. O que isto significa é que a ideologia tem de ser estudada em função das relações sociais em que se insere: temos de estudar tanto o processo concreto que dá origem aos vários tipos de ideias como os factores que determinam quais as ideias que adquirirão proeminência no interior de uma dada sociedade. Se bem que as ideologias se concretizem pela continuidade no tempo, nem essa continuidade nem quaisquer alterações que ocorram poderão ser explicadas unicamente em termos do seu conteúdo interno. As ideias não evoluem por si; evoluem sim como elementos da consciência de homens que vivem em sociedade, e de acordo com uma *praxis* bem definida: «Quando todo o comerciante é capaz de fazer na sua vida quotidiana a distinção entre aquilo que um homem diz ser e aquilo que na realidade é, os nossos historiadores não conseguiram adquirir até hoje esse grau mínimo de análise aprofundada. Avaliam todas as épocas de acordo com o que elas pensarem e dissestem de si próprias.»³⁰

²⁹ *IA*.

³⁰ *IA*; *O*.

Há na concepção de ideologia de Marx dois aspectos que se relacionam entre si e que importa sublinhar; de resto, foram já ambos mencionados. O primeiro é que as circunstâncias sociais em que se exerce a actividade dos indivíduos condicionam a sua percepção do mundo em que vivem. É neste sentido que a linguagem pode ser considerada como a «consciência prática» dos homens. O segundo teorema refere-se não só à criação, como também à *difusão* das ideias: trata-se da generalização que Marx faz quando afirma que nas sociedades de classes as ideias dominantes de qualquer época são as ideias da classe dominante. Desta proposição tem de se inferir uma outra, a saber, que a disseminação das ideias depende predominantemente da distribuição do poder económico na sociedade. É neste último sentido que a ideologia se integra na «superestrutura» social: a moral prevalecente em qualquer época é aquela que legitima os interesses da classe dominante. As relações de produção constituem, pois, através da mediação do sistema de classes, «a base real em que assenta a superestrutura legal e política e à qual correspondem formas definidas de consciência social»³¹. Marx não postula qualquer modalidade constante de conexão entre essas duas maneiras como a consciência é moldada pela *praxis* social. Um indivíduo ou um grupo podem adoptar ideias que divergem parcialmente das ideias dominantes da sua época; mas essas ideias só se tornarão por sua vez dominantes se se articularem com os interesses da classe dominante, ou com os de uma classe que se encontre numa posição suficientemente forte para contestar a estrutura da autoridade vigente³². Muitas das ideias que foram utilizadas na construção das máquinas nos fins do século XVIII e nos princípios do século XIX eram já conhecidas há muitos anos: a sua difusão e aplicação só ocorreu, porém, quando a expansão do capitalismo obrigou os capitalistas a aumentarem a produção para além do que era possível, recorrendo apenas aos métodos da manufatura.

Se aceitarmos o papel desempenhado pelo domínio de classe relativamente ao pano de fundo de uma concepção dialéctica da relação entre a actividade social e a consciência, alguns dilemas aparentes que se põem relativamente às conexões entre as relações de produção e a «superestrutura» ideológica de qualquer sociedade resolvem-se por si³³. A actividade produtiva dos indivíduos em inter-relação mútua e com a natureza implica uma interacção contínua e recíproca entre o comportamento social e a consciência: as ideias assim geradas são condicio-

nadas na sua difusão ou aceitação pela estrutura do domínio de classe. É por isso que a ideologia dominante é sempre «em parte... uma elaboração ou consciência do domínio, em parte... um meio moral para o exercício desse domínio»³⁴. A «base real» da sociedade, em que assenta a «superestrutura» é sempre constituída pelas relações entre indivíduos activos e dotados de uma vontade, implicando portanto a criação e a aplicação de ideias. O aspecto essencial dessa «superestrutura» não é o facto de encarnar ideias, ao contrário do que aconteceria com as relações de produção, mas antes o de ser constituída por um sistema de relações sociais (que se apresentam como uma política, um direito e uma religião) que regulam e sancionam um sistema de domínio de classe.

Marx resolve facilmente o problema da relatividade do conhecimento histórico. É certo que todas as formas da consciência humana, incluindo as ideologias mais complexas, se enraizam em conjuntos de relações sociais bem definidas. Mas isso não exclui uma compreensão retrospectiva da história em termos de princípios racionais. Determinadas características são comuns a todas as sociedades de classe: mas essas características só poderam ser conhecidas a partir do momento em que se realizaram as condições indispensáveis para a criação do conhecimento científico da sociedade, condições que só se verificaram no capitalismo. Marx exemplifica esta asserção através de uma analogia. A anatomia do homem, criatura mais evoluída, permite-nos compreender a anatomia do macaco: também a compreensão da estrutura e do processo de evolução da sociedade burguesa nos fornece categorias que permitem explicar a evolução social do mundo antigo. Utilizando os conceitos formulados pelos economistas políticos, é possível aplicarmos de forma muito geral noções como as de «trabalho» e «produção», a sociedades de níveis de complexidade muito diferentes. Esses conceitos só surgiram, porém, quando apareceu o modo de produção capitalista. «A produção em geral é uma abstracção, mas uma abstracção justificada...»³⁵.

As teorias expostas pelos economistas políticos contêm elementos de verdade muito importantes e aplicáveis a todas as sociedades; o facto de as obras dos economistas se relacionarem intimamente com a estrutura do domínio de classe burguês faz com que os seus autores sejam incapazes de compreender o carácter limitado e tendencioso das suas doutrinas. Tal como acontece com os filósofos e os historiadores ale-

³¹ OE.

³² Cf. IA.

³³ Cf., por exemplo, John Plamenatz: *Man and Society* (Londres, 1968), vol. 2, pp. 279-293.

³⁴ IA; O. Vide Karl Korsch: *Marxismus und Philosophie* (Leipzig, 1930), pp. 55-67.

³⁵ FCEP. Ideia basicamente hegeliana, se bem que tendo sofrido uma transmutação. Como o observa Lukács, para Marx «o presente tem de ser correctamente interpretado a fim de que se torne possível compreender a história dos tempos que se lhe antecedem...», *Der Junge Hegel*, p. 130.

mães, partilham da «ilusão da época»³⁶, o que não significa de modo algum que todas as suas ideias sejam «ilusórias» num sentido epistemológico. As modalidades dominantes de pensamento só perderão completamente o seu carácter ideológico quando «o domínio de classe em geral for abolido como forma de organização da sociedade, ou seja, quando deixar de ser necessário apresentar como geral um interesse particular ou como dominante o “interesse geral”»³⁷.

Todas as classes dominantes afirmam que a ideologia que legitima a sua posição de domínio é dotada de universalidade. Segundo Marx, isso não implica que as mudanças sociais que se dão em consequência da subida ao poder de uma nova classe revolucionária sejam equivalentes em tipos de sociedade diferentes. Se bem que Marx esboça um esquema das mudanças operadas por qualquer processo revolucionário nas características comuns dessas sociedades, afirma também que as formas de transformação revolucionária que encontramos na história diferem em alguns aspectos de importância crucial. O esquema global que Marx utiliza na análise da transformação social revolucionária é apresentado do seguinte modo. Numa sociedade relativamente estável, verifica-se um equilíbrio entre o modo de produção, as relações sociais inerentes a esse modo de produção e a «superestrutura» com ele relacionada por mediação do domínio de classe. Quando se verificam progressos na esfera da actividade produtiva — tal como aconteceu em Roma quando apareceram, no seio de uma economia predominantemente agrária, o comércio e a manufatura — surge também uma tensão entre essas novas forças produtivas e as relações de produção vigentes. As relações de produção vigentes tentam pôr obstáculos às novas forças de produção. Essas «contradições» traduzem-se em conflitos de classe, que na esfera política dão origem a lutas revolucionárias e que se manifestam ideologicamente como um choque entre «princípios» rivais. O resultado dessas lutas é ou «a ruína comum das classes contendoras», como em Roma, ou «uma reconstituição revolucionária da sociedade em geral», tal como aconteceu quando o capitalismo se sobrepôs ao feudalismo³⁸. A classe que inicia essa luta revolucionária pelo poder invoca os direitos humanos universais, apresentando as suas ideias como «as únicas ideias racionais e universalmente válidas»³⁹. Se bem que só uma das classes dominantes venha a ganhar com a destituição revolucionária da classe dominante que até aí estivera no poder, soli-

cita por vezes a ajuda de outras na sua luta pelo poder: por exemplo, a burguesia francesa fez a sua revolução de 1789 com a ajuda do campesinato. Após ter subido ao poder, a classe revolucionária perde o seu carácter revolucionário e passa a defender a ordem vigente; isto é, a sua própria hegemonia: «vai ao encontro da parte da sociedade que detém o poder, sancionando pela lei a ordem vigente, legalizando e perpetuando os limites estabelecidos pelo hábito e pela tradição. Esse processo desenvolve-se automaticamente, independentemente de tudo o resto, à medida que a reprodução contínua das bases da ordem vigente e das relações que lhe correspondem assume gradualmente uma forma regular e organizada. Essa regra e essa ordem são por sua vez elementos indispensáveis de todo e qualquer modo de produção destinado a adquirir firmeza social e independência do micro acidente e arbitrariedade»⁴⁰.

A ascensão de uma nova classe ao poder inaugura assim um período de relativa estabilidade, gerando eventualmente uma repetição do mesmo padrão de mudança.

Esta concepção geral seria integralmente positivista, caso Marx não relacionasse a ocorrência da mudança revolucionária com o processo histórico como um todo. «Toda a nova classe», diz Marx, «que estabelece o seu domínio fá-lo numa base mais lata do que a da classe dominante que a antecederá no poder, ao passo que a oposição da classe não dominante à nova classe dominante renasce pouco depois, de forma mais profunda e mais hostil.»⁴¹ A subida da burguesia ao poder vai modificar profundamente o carácter das relações de classe vigentes no feudalismo. A sociedade burguesa permite uma realização mais lata das capacidades produtivas humanas do que até aí fora possível em qualquer dos períodos anteriores da história. Essa realização baseia-se, porém, na constituição de uma classe cada vez mais numerosa de trabalhadores assalariados destituídos de propriedade: a sociedade burguesa universaliza as relações de classe em torno de uma só divisão de classes, entre a burguesia e o proletariado. É essa a diferença fundamental entre a sociedade burguesa e todas as outras formas de sociedade de classes que a precederam. Enquanto as classes revolucionárias anteriores, após se terem apropriado do poder, «tentavam proteger a posição que tinham atingido submetendo o resto da sociedade às suas condições de apropriação», o proletariado só poderá alcançar uma posição de domínio «abolindo o [seu] próprio modo prévio de apropriação, e desse modo todos os outros modos anteriores de apropriação»⁴².

³⁶ *IA*.

³⁷ *IA; O*.

³⁸ *MC*.

³⁹ *IA*.

⁴⁰ *Cap; O*.

⁴¹ *IA; O*.

⁴² *MC*.

Segundo Marx, as mudanças históricas operadas pela sociedade burguesa culminarão na subida ao poder da classe trabalhadora. O modo como a sociedade burguesa evoluiu fez com que surgisse uma contradição cada vez mais acentuada entre a realização das forças produtivas humanas e a alienação da grande massa da população, a quem foi retirado o controlo das riquezas por ela produzidas. A substituição do capitalismo criará, por outro lado, as condições que permitirão ao homem recuperar o seu ser alienado, dentro de uma ordem racional da qual o domínio de classe terá sido abolido. Os pressupostos económicos desse processo são expostos em pormenor em *O Capital*.

A TEORIA DO DESENVOLVIMENTO CAPITALISTA

A teoria da mais-valia

Se bem que uma grande parte de *O Capital* seja dedicada à análise económica, Marx interessa-se principalmente ao longo de toda a obra pela dinâmica da sociedade burguesa: o objectivo primordial que *O Capital* se propõe é o definir a «lei económica do movimento» dessa sociedade, através do exame da dinâmica das bases produtivas em que assenta¹.

O capitalismo, como o diz Marx na primeira página de *O Capital*, é um sistema de produção de bens. No sistema capitalista os produtores não produzem apenas o indispensável para satisfazer as suas próprias necessidades, ou as necessidades dos indivíduos com quem contactam directamente; o capitalismo implica um mercado de trocas que abrange toda a nação, ou até mesmo de nível internacional. Todos os bens, diz Marx, podem ser encarados sob dois aspectos: o do seu «valor de uso» e o do seu «valor de troca». O valor de uso, que «só se realiza no processo de consumo», refere-se às necessidades que podem ser satisfeitas pelas propriedades de um bem na sua qualidade de artefacto físico². Um objecto pode ter valor de uso e não ser um bem; mas um bem tem sempre de ter valor de uso, se bem que a afirmação inversa não seja verdadeira. O «valor de troca» refere-se ao valor que o produto tem para troca com outros produtos³. Ao contrário do que acontece com o valor de uso, o valor de troca

¹ Só o primeiro volume de *O Capital* foi publicado em vida de Marx, mas Marx escreveu os três volumes num período de tempo relativamente curto. Os volumes 2 e 3 foram publicados por Engels em 1885 e 1894 respectivamente. No prefácio ao primeiro volume, Marx fala-nos do projecto de um quarto volume, que trataria da «história da teoria». As notas deste quarto volume foram publicadas por Kautsky entre 1905 e 1910, com o título de *Theorien über den Mehrwert*. Uma parte dessas notas foi traduzida e publicada em inglês com o título de *Theories of the Surplus Value*, ed. Bonner & Burns (Londres, 1951). Foram igualmente publicados dois volumes de uma tradução inglesa completa (Londres, vol. 1, 1964; vol. 2, 1969).

² Contribuição para a Crítica da Economia Política.

³ Sempre que Marx nos fala de «valor» sem outras especificações, refere-se ao «valor de troca».

pressupõe «uma relação económica definida» e é inseparável de um mercado de troca dos produtos; só tem significado no que se refere aos bens.

Qualquer objecto, seja ele ou não um bem, só pode ter valor na medida em que tenha sido utilizado para a sua produção a força de trabalho humana; é essa a proposição básica da teoria do valor do trabalho que Marx foi buscar a Adam Smith e a Ricardo⁴. O valor de troca e o valor de uso relacionam-se portanto directamente com a quantidade de trabalho necessária para a produção de um bem. É óbvio, diz-nos Marx, que o valor de troca não deriva do valor de uso. Prova-no-lo o exemplo do valor de troca de dois bens como o trigo e o ferro. Uma certa quantidade de trigo vale o mesmo que uma certa quantidade de ferro. O facto de podermos exprimir o valor desses dois produtos em função um do outro, e de uma forma quantitativa, prova-nos que estamos a utilizar uma medida comum aplicável a ambos. Essa medida comum de valor nada tem a ver com as propriedades físicas do trigo e do ferro, que são incomensuráveis. O valor de troca tem pois de se basear numa característica quantificável de trabalho. As diferenças entre os vários tipos específicos de trabalho são óbvias: as tarefas exigidas pelo trabalho do cultivo do trigo são muito diferentes das que são necessárias para a manufactura do ferro. Mas assim como o valor de troca abstrai das características específicas dos bens, tratando-os como um *ratio* quantitativo abstracto, para o cálculo do valor de troca basta-nos considerar «o trabalho abstracto e em geral», que pode ser medido em termos da quantidade de tempo gasto pelo trabalhador na produção de um bem.

O trabalho abstracto está na base do valor de troca, enquanto o «trabalho útil» está na base do valor de uso. Esses dois aspectos dos bens não passam de uma expressão do carácter dual do próprio trabalho — como *força* de trabalho, ou dispêndio físico de energia do organismo humano, característica comum a todas as formas da actividade produtiva; e como um tipo de trabalho definido, uma série específica de operações que canaliza esta energia, algo que é necessário para a produção de bens específicos para usos específicos.

«Por um lado, todo o trabalho é, em termos fisiológicos, um dispêndio da força de trabalho humano e, na sua qualidade de trabalho humano abstracto, cria o valor dos bens. Por outro lado, todo o trabalho é um dispêndio de força de trabalho humano que se reveste de uma forma especial e se propõe determinada finalidade e, nessa sua qualidade de trabalho concreto e útil, produz o valor de uso.»⁵

⁴ Para um estudo do desenvolvimento da teoria do valor do trabalho, vide Ronald L. Meek: *Studies in the Labour Theory of Value* (Londres, 1956).

⁵ *Cap. O.*

«O trabalho abstracto» é uma categoria histórica, uma vez que existe apenas por referência à produção de bens. A sua existência radica em características que Marx considera intrínsecas ao capitalismo. O capitalismo é um sistema muito mais fluido do que todos os que o precederam, exigindo à força de trabalho uma extrema mobilidade e adaptabilidade aos diferentes tipos de trabalho; como diz Marx, «o trabalho em geral», o trabalho *sans phrase*, ponto de partida da economia política moderna, realiza-se na prática»⁶.

Quando pretendemos, porém, medir o trabalho abstracto em termos de unidade de tempo, a fim de calcular o valor de troca dos bens, depa-ramos com um problema óbvio. O trabalhador preguiçoso, que leva mais tempo a produzir um dado objecto, produziria então um bem mais valioso do que outro mais diligente, que completaria a mesma tarefa em menos tempo⁷. Marx afirma, porém, que o conceito não se aplica a um trabalhador individual, mas ao tempo de trabalho «socialmente necessário», que seria a quantidade de tempo necessária para produzir um bem em condições normais de produção, tendo em conta o «grau médio de perícia e intensidade» que se verifique ao tempo numa indústria particular. O tempo de trabalho socialmente necessário pode ser determinado com facilidade por meio da observação empírica, diz-nos Marx. Um melhoramento tecnológico que sobrevenha em dado momento pode contribuir para a redução da quantidade de tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um determinado bem, e consequentemente para uma diminuição correspondente do seu valor⁸.

Esta análise é feita em todo o primeiro volume de *O Capital*, que contém também a análise da mais-valia a que adiante nos referiremos⁹.

⁶ *Contribuição para a Crítica da Economia Política.*

⁷ O trabalho qualificado põe igualmente dificuldades a esse cálculo. Marx afirma porém que todo o trabalho qualificado pode ser reduzido a unidades de tempo de trabalho não qualificado ou «simples». A qualificação constitui normalmente o resultado de um certo período de aprendizagem; para converter o trabalho qualificado em trabalho simples, tem de se ter em conta a quantidade de trabalho (despendida pelo próprio e por aqueles que o ensinaram) exigida pela aprendizagem. Segundo Marx, o capitalismo tenderia em qualquer caso para a eliminação do trabalho qualificado através de uma mecanização progressiva. Cf. Paul M. Sweezy: *The Theory of Capitalist Development* (Nova Iorque, 1954), pp. 42-44.

⁸ Como exemplo da influência do progresso tecnológico, Marx cita o caso da indústria de tecelagem inglesa. A introdução de teares mecânicos reduziu em cerca de cinquenta por cento o tempo de trabalho necessário para tecer o fio em pano. O tecelão manual continuava a precisar do mesmo tempo para fazer esse trabalho, «mas o produto de uma hora do seu trabalho individual equivalia, depois da introdução daquele melhoramento tecnológico na indústria da tecelagem, a apenas meia hora de trabalho social, pelo que o valor desse produto passou a ser também de metade do seu antigo valor». *Cap.*, vol. 1.

⁹ *Cap.*, col. 1.

Devemos porém acentuar que a análise que Marx faz do valor e da mais-valia é exposta a um nível altamente abstracto. Marx propõe-se «ignorar todos os fenómenos que ocultam o funcionamento» do «mecanismo interior» do capitalismo. O facto de este propósito de Marx nem sempre ter sido bem compreendido induziu em erro alguns autores, nomeadamente no erro que consiste em acusar Marx de não ter tido em conta na sua análise o papel da procura. Marx pressupõe porém, na análise que faz no volume I, uma situação em que a oferta e a procura se equilibrariam. Não ignora a importância da procura; mas constitui corolário da teoria do valor do trabalho que não é a procura que determina o valor, se bem que possa afectar os preços¹⁰. Segundo Marx, a procura exerce a sua principal influência no que se refere à distribuição da força de trabalho pelos vários sectores da economia. Se a procura de determinado bem se tornar muito elevada, esse facto constituirá um incentivo para que os produtores de outros bens passem a produzi-lo de preferência. A subida de preço que acompanhará o incremento da procura será contrabalançada por uma redução do valor desse bem¹¹. Mas a procura não é uma variável independente, como o consideram alguns economistas: «a oferta e a procura pressupõem a existência de várias classes e secções de classes que dividem entre si o rendimento total da sociedade e o consomem como rendimento próprio, criando assim a procura derivada do rendimento»¹².

Conclui-se da análise do valor de troca que acabamos de referir que os produtos são trocados de acordo com o seu valor: isto é, de acordo com a quantidade de tempo de trabalho socialmente necessário que representam¹³. Marx rejeita a ideia de que os capitalistas derivariam o seu lucro de práticas desonestas ou aldrabices deliberadas. Se bem que este ou aquele capitalista possa aproveitar-se das flutuações do mercado para ganhar dinheiro, por exemplo, no caso de haver um acréscimo de procura do produto que fabrica, a existência do lucro na totalidade da economia não pode ser explicada dessa forma. De uma maneira geral, o capitalista compra o trabalho e vende os bens pelo valor real de um e outros, diz-nos Marx. O capitalista «tem de comprar os seus bens pelo valor real dos mesmos, tem de os vender pelo seu valor, e contudo, no fim do processo, tem de retirar da circulação um valor superior àquele que nela lançou de início»¹⁴.

¹⁰ OE.

¹¹ Cap. Cf. Meek, p. 178.

¹² Cap.

¹³ Esta afirmação só é verdadeira para o modelo simplificado que Marx apresenta no volume I de *O Capital*; no mundo real verifica-se frequentemente grande divergência entre os valores e os preços.

¹⁴ Cap.

Marx resolve este paradoxo aparente explicando-o em função de uma condição histórica que é a base necessária do capitalismo, a saber, o facto de os trabalhadores terem a «liberdade» de vender o seu trabalho no mercado. Isso significa que a força de trabalho passa a ser também um bem, comprado e vendido no mercado. O seu valor é determinado, tal como acontece em relação a todos os outros bens, pelo tempo de trabalho socialmente necessário para a sua produção. A força de trabalho humano implica o dispêndio de energia física, dispêndio esse que tem de ser compensado. Para renovar a energia despendida no trabalho, o trabalhador tem de receber aquilo que lhe é indispensável para garantir a continuação da sua existência como organismo humano — alimento, vestuário e alojamento para si próprio e para a sua família. O tempo de trabalho socialmente necessário para produzir aquilo que a manutenção da vida do trabalhador requer, é o valor da sua força de trabalho. Esse valor pode pois ser reduzido a uma quantidade específica de bens: aqueles de que o trabalhador necessita para poder subsistir e reproduzir-se. «O trabalhador troca com o capital o seu próprio trabalho... aliena-o. O preço que recebe é o valor dessa alienação.»¹⁵

As condições de produção manufatureira e industrial moderna permitem ao operário produzir, num dia médio de trabalho, muito mais do que é necessário para cobrir os custos da sua subsistência. É necessário gastar apenas uma parte do dia de trabalho na produção de um valor equivalente ao valor do trabalhador. Tudo aquilo que o trabalhador produz além disso é a mais-valia. Se a duração do dia de trabalho for, digamos, de dez horas, e se o trabalhador produzir o equivalente do seu valor em metade desse tempo, nas restantes cinco horas de trabalho é produzida uma mais-valia, de que o capitalista se apropria. Marx dá à *ratio* entre o trabalho necessário e o trabalho excedente o nome de «taxa de mais-valia» ou «taxa de exploração». A taxa de mais-valia, tal como acontece com todos os conceitos de Marx, é um conceito de ordem social e não biológica. O tempo de trabalho necessário para «produzir a força de trabalho» não pode ser definido em termos puramente físicos, devendo ser calculado em função dos padrões de vida culturalmente determinados para cada sociedade. «As condições climáticas e físicas» exercem uma certa influência, mas apenas em conjunção com «as condições sob as quais a classe dos trabalhadores livres foi criada, e consequentemente com base nos hábitos e grau de conforto»¹⁶.

A mais-valia está na origem do lucro. O lucro é, por assim dizer, a manifestação visível e «de superfície» da mais-valia; é «uma forma dis-

¹⁵ FCEP.

¹⁶ Cap.

farçada da mais-valia, uma forma em que se manifestam e se eliminam a origem e o segredo da existência da mais-valia»¹⁷. A análise que Marx nos propõe no primeiro volume de *O Capital* tem por objectivo remover esse disfarce, e não examinar a relação entre mais-valia e lucro tal qual ela se manifesta na realidade, pois no mundo empírico essa relação é muito complexa. A quantia que o capitalista tem de despendar para contratar trabalho é apenas uma parte do capital que investe no processo produtivo. A outra parte é despendida nas máquinas, matérias-primas, manutenção do equipamento da fábrica, etc., necessários para a produção. A parte do capital destinada a essas despesas é o «capital constante», enquanto a parte despendida em salários é o «capital variável». Só o capital variável cria valor; o capital constante «não sofre no processo de produção qualquer alteração quantitativa de valor»¹⁸. Ao contrário do que acontece com a taxa de mais-valia, que é a *ratio* entre a mais-valia e o capital variável (m/v), a taxa de lucro só pode ser calculada em função tanto do capital variável como do capital constante. A *ratio* entre o capital constante e o capital variável constitui a «composição orgânica» do capital; uma vez que a taxa de lucro depende da composição orgânica do capital, é inferior à taxa de mais-valia. A taxa de lucro obtém-se pela fórmula $l = m/c + v$; quanto mais baixa for a *ratio* entre o dispêndio de capital constante e o dispêndio de capital variável, tanto mais elevada será a taxa de lucro¹⁹.

No terceiro volume de *O Capital*, Marx relaciona a teoria simplificada da mais-valia apresentada no primeiro volume com os preços reais. É óbvio que no mundo real a composição orgânica do capital varia muito de indústria para indústria. Em alguns sectores da produção a quantidade de capital constante é muito mais elevada em relação à de capital variável do que noutros sectores: por exemplo, o investimento anual de capital em máquinas e equipamento fabril é muito mais elevado na indústria do ferro e do aço do que na indústria do vestuário. De acordo com o modelo simplificado apresentado no primeiro volume de *O Capital*, as percentagens de mais-valia seriam num e noutro caso muito diferentes, e caso o lucro fosse directamente correlativo à mais-valia, verificar-se-iam variações muito acentuadas dos lucros nos vários sectores da economia. Um tal estado de coisas seria, porém, a longo prazo, incompatível com a organização da economia capitalista, na qual o capital tende a orientar-se para os sectores que oferecem os níveis de lucro mais elevados.

¹⁷ Cap.

¹⁸ Cap.

¹⁹ Marx parte do princípio de que o capitalista não está a pagar renda a um senhorio. Como diz Marx: «a propriedade da terra é considerada como -0». Marx considera o problema da renda da terra no terceiro volume de *O Capital*.

Pondo pois de parte as hipóteses que formulara para propósitos analíticos no primeiro volume, Marx conclui que os bens não são geralmente vendidos pelo seu valor, mas conforme aquilo a que dá o nome de «preços de produção»²⁰. A quantidade *total* de lucro de uma economia é determinada pela quantidade de mais-valia nela criada, mas a porção desse total que cada capitalista recebe não é proporcional à taxa de mais-valia realizada na sua própria empresa. Os capitalistas dividem a mais-valia total em proporção ao capital investido, e não na razão da composição orgânica desse capital. «Os preços de produção», isto é, os preços reais dos bens, podem ser calculados com base na divisão do capital social total pela mais-valia total. O preço de produção é igual ao «preço de custo», ou soma da quantia despendida na produção (a quantidade de capital constante utilizado para a produção de um bem, juntamente com o capital despendido em salários) mais a taxa média de lucro do capital investido.

Quais as influências que contribuem para que os bens sejam vendidos pelo seu preço de produção, e não pelo seu valor? Marx dedica grande parte do volume 3 de *O Capital* à análise desse problema. Antes do advento do capitalismo os bens tendiam a ser vendidos pelo seu valor, mas a estrutura competitiva do capitalismo contribui para alterar tal estado de coisas. «O lucro médio» apareceu na história concomitantemente com o capitalismo. Se um sector da produção se caracterizar por uma percentagem mais elevada de capital variável relativamente ao capital constante, isto dará origem a taxas de mais-valia e de lucro muito elevadas, e então: «...o capital retira-se das esferas caracterizadas por taxas de lucro baixas, invadindo outras onde o lucro é mais elevado. Esse fluxo e refluxo constante, ou seja, essa distribuição entre as várias esferas de acordo com a subida da taxa de lucro aqui, ou a sua descida além, dá origem a que a *ratio* entre a oferta e a procura seja de tal ordem que o lucro médio nas várias esferas de produção se equipara também; os valores são convertidos em preços de produção. O capital atinge assim um grau de equilíbrio mais ou menos perfeito, conforme o desenvolvimento do capitalismo é maior ou menor numa certa nação: por outras palavras, na medida em que as condições dos respectivos países estão melhor ou pior adaptadas ao modo de produção capitalista»²¹.

²⁰ A crítica da doutrina económica de Marx incide principalmente sobre esse aspecto da relação entre os valores e os preços. Cf. Paul Sweezy: *Böhm-Bawerk's Criticism of Marx* (Nova Iorque, 1949). Duas obras recentes de crítica da doutrina económica de Marx são a de Murray Wolfson: *A Reappraisal of Marxian Economics* (Nova Iorque, 1964), e a de Fred M. Gottheil: *Marx's Economic Predictions* (Evanston, 1966).

²¹ Cap. O.

São duas as condições que facilitam este processo: a fluidez do capital e a mobilidade do trabalho. A primeira exige «a liberdade completa do comércio no interior da sociedade», e a erradicação dos privilégios monopolísticos feudais. A fluidez do capital é ainda estimulada pelo desenvolvimento do sistema de crédito, que contribui para a concentração do capital, concentração essa que se substitui a uma dispersão nas mãos dos capitalistas individuais. A segunda condição, a mobilidade do trabalho, depende de um conjunto de circunstâncias que referimos já: a «libertação» do trabalhador, que perde a propriedade dos meios de produção, e a redução do trabalho qualificado do artesão a trabalho não qualificado, o que permite aos trabalhadores executarem sem dificuldade qualquer tarefa. A evolução da taxa média de lucro relaciona-se pois intrinsecamente com a estrutura económica da produção capitalista.

Marx continua a afirmar que a análise apresentada no volume 3 de *O Capital* se baseia na teoria da mais-valia exposta no primeiro volume da obra. Por muito complicada que a relação entre os preços e o valor possa ser, os primeiros baseiam-se sempre no segundo, e qualquer aumento ou descida da mais-valia total afectará os preços de produção. A maior parte das críticas dirigidas por variados economistas à doutrina económica de Marx incidem neste ponto: esses economistas argumentam que a teoria de Marx torna quase impossível a previsão dos preços, já que a relação entre os valores e os preços se encontra tão distorcida. Marx considera, porém, essa previsão de importância secundária: a sua teoria propõe-se expor os princípios que estão na base da operação da economia capitalista. A análise de Marx constitui uma tentativa para abstrair da influência geralmente atribuída na teoria da economia política a categorias físicas tais como os preços, as rendas ou os juros do capital, considerando de preferência as relações sociais em que essas categorias assentam. Como diz Marx:

«O carácter social da actividade, a forma social do produto e a participação do indivíduo na produção encontram-se alienados, reificados [*sachlich*] em relação ao indivíduo... A troca universal de actividade e produtos, que se tornou condição necessária da existência e da relação mútua entre os indivíduos, assume a forma de uma coisa alienada e independente desses mesmos indivíduos.»²²

A teoria do desenvolvimento capitalista de Marx assenta pois na natureza da expropriação capitalista exposta na teoria da mais-valia. O teor geral da argumentação de Marx é que, apesar de o capitalismo se estruturar originalmente em torno de um sistema de mercado livre no qual

os bens «se valorizam livremente» em função da iniciativa empresarial individual, a tendência imanente da produção capitalista tende a minar as condições empíricas nas quais assenta a economia capitalista.

As «contradições» económicas da produção capitalista

Segundo Marx, a procura do lucro é intrínseca ao capitalismo; «o objectivo do capital não é satisfazer determinadas necessidades, mas sim produzir lucro...»²³. Manifesta-se porém simultaneamente na economia capitalista uma tendência estrutural para a descida da taxa de lucro. A maior parte dos economistas tradicionais perfilhavam já esta ideia; a contribuição de Marx, tal como é expressa na sua formulação da «lei da descida tendencial da taxa de lucro», reside na integração dessa teoria na análise da composição orgânica do capital, e na relação entre esta e a mais-valia. A quantidade total de lucro que se verifica na economia capitalista depende da mais-valia nela criada; a *ratio* entre o capital constante e o capital variável no total da economia determina a taxa média de lucro. A taxa de lucro está, assim, na proporção inversa da composição orgânica do capital.

Uma vez que o capitalismo se baseia na procura competitiva do lucro, os melhoramentos tecnológicos, e de modo particular a mecanização crescente da produção, constituem arma de peso para os capitalistas na batalha que têm de travar pela sobrevivência no mercado, pois um empresário individual pode fazer com que o seu quinhão de lucro aumente, produzindo mais barato do que os seus competidores. Mas quando alcança esse êxito e obtém um lucro mais elevado do que os seus concorrentes, estes imitam-no, introduzindo os mesmos melhoramentos técnicos, o que dá origem a um novo equilíbrio (temporário embora), no qual cada um dos capitalistas passa a ter uma *ratio* mais elevada de dispêndio de capital relativamente ao capital constante. A consequência geral desse fenómeno é a subida da composição orgânica do capital, e a descida da taxa média de lucro.

Como é óbvio, isto não implica, necessariamente, a descida do total absoluto de lucro na economia; este pode aumentar, mesmo que a *taxa* de juro desça. Há além disso vários factores que Marx considera podem contrariar a descida tendencial da taxa de lucro. Esses factores são aqueles que contribuem, ou para retardar o aumento relativo do capital constante, ou, pelo contrário, para fazer subir a taxa de mais-valia. Um aumento do dispêndio de capital constante coincide frequentemente

²² FCEP. Vide adiante, pp. 307-309.

²³ Cap.

com um aumento da produtividade do trabalho, o que vai reduzir na prática o valor unitário proporcional do capital constante, fazendo portanto com que a taxa de lucro se mantenha estável ou possa até subir. «No que se refere ao capital total, o valor do capital constante não aumenta na mesma proporção que o seu volume material...»²⁴. Uma outra maneira de contrabalançar a descida da taxa de lucro consiste na aquisição de matérias-primas baratas fornecidas pelo comércio internacional, o que tem como resultado a subida da taxa de mais-valia, caso essas matérias-primas sejam utilizadas para suprir às necessidades de subsistência dos trabalhadores, e a descida do valor do capital constante. Marx atribui, porém, um relevo maior às forças de compensação da descida da taxa de lucro que implicam uma intensificação da exploração do trabalho. Estas incluem o prolongamento do dia de trabalho e a descida dos salários abaixo do seu valor. Mantendo-se as outras condições, o prolongamento do dia de trabalho, que constitui um fenómeno empírico exacto nos primeiros anos do século XIX, eleva a taxa de mais-valia. A produtividade do trabalho relativamente ao capital constante pode também aumentar, assim como a taxa de mais-valia, através de uma utilização mais intensiva das máquinas existentes — por exemplo, abreviando o tempo necessário para a execução das tarefas, ou utilizando as máquinas vinte e quatro horas por dia, num sistema de turnos de trabalho. A descida forçada dos salários é, geralmente, um expediente a curto prazo, que não exerce a longo prazo qualquer influência sobre a taxa de lucro. Se bem que os patrões considerem os salários como uma parte dos seus custos e tendam sempre que possível a obstar à subida dos mesmos, segundo a análise geral de Marx os salários são essencialmente determinados por certas forças, e não por restrições coercivas por parte dos capitalistas.

As crises periódicas que ocorrem regularmente no capitalismo são, segundo Marx, a manifestação mais evidente das «contradições» internas do sistema capitalista. Marx não procedeu, porém, a um exame sistemático da natureza das crises, perfilhando a opinião de que as crises são o resultado final de várias combinações possíveis de factores, não devendo ser explicadas em termos de qualquer processo causal simples. Marx não tenta definir as múltiplas cadeias de causalidade que podem precipitar as crises: essa tarefa só poderia ser levada a cabo analisando os movimentos gerais da produção capitalista²⁵. Marx limita-se, portanto, a definir na sua análise os principais factores da economia capitalista que estão na base dessa propensão para a ocorrência regular de crises.

²⁴ *Cap*; Cf. também Sweezy: *Theory of Capitalist Development*, pp. 98 e segs.

²⁵ *Teorias sobre a Mais-Valia*.

Em formas de sociedade anteriores ao capitalismo, a produção de bens, quando existe, e de modo particular quando o uso da moeda se não divulgou ainda, faz-se para a troca directa entre indivíduos ou grupos que conhecem geralmente as necessidades uns dos outros, e que produzem para satisfazer essas necessidades. Ou seja, nas formas primitivas de produção de bens a troca é determinada pelo valor de uso, e é o conhecimento das necessidades que regula a oferta e a procura. Mas à medida que a produção de bens se vai expandindo, ou seja, que o capitalismo se desenvolve, esse tipo de regulação desaparece. O uso do dinheiro desempenha nesse aspecto papel de relevo, permitindo trocas muito mais autónomas do que as que até aí tinham sido possíveis. O capitalismo é portanto, em certo sentido, um sistema «anárquico»²⁶, uma vez que o mercado não é regulado por qualquer força definida que controle a produção e o consumo. É igualmente um sistema intrinsecamente expansionista, cuja força motriz básica é a procura incessante do lucro. Dado que a procura do lucro é a motivação dominante do capitalismo, qualquer situação de desequilíbrio entre o volume dos bens produzidos e a sua vendabilidade à taxa média de lucro constitui uma crise para o sistema. O capitalismo é o primeiro sistema de produção da história humana no qual se verifica por vezes um excesso de produção em grande escala. Esse excesso de produção só o é em função dos requisitos da economia capitalista, tratando-se de um excesso de produção em termos de valores de troca e não de valores de uso: os bens que não são «vendáveis» poderiam no entanto ser utilizados. Mas sempre que se não atinja determinado nível de taxa de juro do capital investido, o *modus operandi* do capitalismo deixa de funcionar. A produção é reduzida a uma fracção do seu potencial, apesar de «não serem produzidos bens em quantidade suficiente para satisfazer, de uma forma humana e decente, as necessidades da grande massa»²⁷.

Uma crise é apenas a expansão da produção para além daquilo que o mercado pode absorver dentro de uma taxa de lucro considerada satisfatória. Uma vez verificado um excesso de produção, mesmo que num único sector da economia, esse facto pode dar origem a reacções em ciclo vicioso. Havendo uma descida da taxa de lucro, o investimento diminui

²⁶ Isto não quer dizer que não haja «ordem» nas operações do mercado, mas apenas que os princípios que regulam o mercado não estão sujeitos ao controlo consciente dos homens, sendo regulados, como o diz Adam Smith numa frase célebre, como que por «uma mão invisível».

²⁷ *Cap*; vide também a nota de Marx sobre as «contradições» entre a posição do trabalhador como produtor e a sua posição como consumidor. *Cap*, vol. 2. Marx rejeita certas teorias ingenuas do seu tempo relativas ao «subconsumo». Vide as suas observações sobre Rodbertus, *Cap*.

também, parte da força de trabalho fica desempregada, o que por sua vez vai diminuir o poder de compra do consumidor, produzindo nova descida da taxa de lucro, etc. A espiral continua até o desemprego atingir um nível tão elevado e os salários daqueles que continuam a trabalhar um nível tão baixo, que passam a verificar-se novas condições que permitem a elevação da taxa de mais-valia, o que vai estimular o recomeço dos investimentos. No decurso da crise algumas empresas mais fracas terão soçado; as que permanecem podem portanto apoderar-se da secção de mercado que ficou livre, e dar início a um novo período de expansão. O ciclo renova-se assim, e começa uma nova fase de expansão.

As crises não equivalem portanto, a uma «quebra» do sistema capitalista, pelo contrário, fazem parte do mecanismo regulador que permite ao sistema sobrepujar as flutuações periódicas a que o capitalismo está sujeito. O efeito de uma crise é restaurar o equilíbrio e tornar possível um desenvolvimento ulterior. Como o diz Marx, as crises são «soluções momentâneas e forçadas das contradições existentes. São erupções violentas, que restabelecem durante certo tempo o equilíbrio perturbado»²⁸. Uma vez que a descida tendencial da taxa de lucro se encontra sempre presente, há sempre, e a todos os níveis do desenvolvimento capitalista, uma pressão sobre os lucros. A crise tem o efeito de promover a concentração do capital, consolidando temporariamente o sistema²⁹. O capitalismo está pois sujeito a crises endémicas, e se bem que a produção capitalista tenda para «o desenvolvimento incondicional das forças produtivas da sociedade», as relações de produção, que se basciam numa relação de classe na qual a classe dominante explora a classe dominada, organizam-se unicamente em função da expansão do capital. Marx chega assim à sua famosa conclusão:

«A barreira real que se põe à produção capitalista é o próprio capital. O capital e a sua expansão são o ponto de partida e de chegada, o motivo e o objectivo da produção; a produção é somente produção para o capital, e não o contrário, os meios de produção são meios de expansão constante do processo vital da sociedade de produtores.»³⁰

A tese da «pauperização»

Há quem afirme que Marx concebe a dissolução final do capitalismo como uma crise enorme que o sistema não seria capaz de ven-

cer. Se bem que Marx observe no *Manifesto Comunista* que as crises «na sua recorrência periódica põem em questão, de forma cada vez mais ameaçadora, a própria existência da sociedade burguesa», não anuncia especificamente em qualquer ponto da sua obra essa crise definitiva e fatal³¹. Essa previsão dificilmente poderia ser conciliada com a concepção da função de reequilíbrio das crises. Se bem que Marx fosse de opinião que o capitalismo não poderia perpetuar-se eternamente, a natureza da sua dissolução dependeria tanto das leis que regem o seu desenvolvimento como de circunstâncias históricas precisas, que não podem ser de antemão conhecidas. As crises desempenham no entanto uma função importante no despertar da consciência revolucionária, na medida em que evidenciam de forma dramática a situação de classe do proletariado, tanto mais que tendem a ocorrer como uma recessão acentuada que se segue geralmente a um período de relativa prosperidade para a classe trabalhadora, durante o qual o desemprego se mantivera baixo e os salários altos³².

Tais condições de pleno emprego só muito raramente se verificam na economia capitalista. A existência de um grupo de desempregados permanentes, o «exército de reserva» industrial, é indispensável no capitalismo. Marx demonstrou que constituía característica essencial do capitalismo o facto de a força de trabalho ser também ela um bem; porém, a força de trabalho difere consideravelmente dos outros bens na medida em que nenhum factor óbvio impede que se estabeleça uma grande divergência entre o seu preço e o seu valor. Quando o preço de um determinado bem sobe, o capital tende a orientar-se no sentido da produção desse bem, pelo que esse preço torna a descer em direcção ao seu valor³³. Mas não é possível «produzir» mais trabalho quando o preço do trabalho sobe. Marx propõe-nos neste ponto o conceito do exército de reserva, a que dá também o nome de «excedente relativo de população». O exército de reserva da indústria, principalmente constituído por trabalhadores que perderam o emprego devido à mecanização, age como um factor de pressão constante sobre os salários. Nos períodos de prosperidade, em que a procura de trabalho aumenta, parte do exército de reserva é absorvida pela força de trabalho, o que contribui para que os salários permaneçam baixos; nas outras alturas, esse exército constitui uma fonte potencial de trabalho barato que inibe toda a tentativa da classe trabalhadora para melhorar a sua con-

²⁸ Cap.

²⁹ Cap.

³⁰ Cap; O.

³¹ MC; O. É em FCEP que Marx se refere mais a esse aspecto.

³² Cap.

³³ Esta análise, apresentada no volume 1 de *O Capital*, é feita em termos do modelo simplificado de valores.

dição. O exército de reserva é «a alavanca da acumulação capitalista» e «uma condição de existência do modo de produção capitalista»³⁴.

A análise que Marx faz da posição do exército de reserva constituído pelos excedentes do trabalho relaciona-se de perto com as suas considerações no que se refere à pobreza física a que um sector considerável da classe trabalhadora é condenado no interior do sistema capitalista. Esta tese da «pauperização» ou «miserabilismo» tem dado origem a grandes controvérsias, constituindo um dos alvos principais das críticas dirigidas aos prognósticos de Marx no que se refere ao futuro do capitalismo³⁵. Para procedermos a uma análise deste problema, temos de estabelecer uma distinção prévia entre dois temas que encontramos na análise de Marx, estando a confusão entre estes dois temas e a tendência para assimilá-los numa única «previsão» dos níveis de vida da classe trabalhadora na origem da interpretação defeituosa a que é sujeito o pensamento de Marx, quanto a esta questão. Um desses temas relaciona-se com a teoria de que a evolução do capitalismo se caracteriza por uma disparidade relativa crescente entre os salários da classe trabalhadora e os rendimentos da classe capitalista; o segundo é que o desenvolvimento do capitalismo cria um exército de reserva cada vez maior, cuja maioria dos componentes é obrigada a viver na extrema pobreza. Essas duas tendências estão ligadas mutuamente, uma vez que é a existência desse «excedente relativo de população» que não deixa os salários subirem muito. Mas a confusão entre dois temas levou a que se concluísse injustificadamente que Marx pensava que toda a classe trabalhadora cairia progressivamente na mais extrema pobreza física. Marx fala-nos da «exploração crescente» do trabalhador que acompanha o desenvolvimento do capitalismo, mas é óbvio que a taxa de exploração (taxa de mais-valia) pode aumentar, sem que tal acarrete necessariamente uma alteração dos salários reais da maioria da classe trabalhadora³⁶. No que se refere à disparidade relativa crescente entre a recompensa do trabalho e a do capital, a essência da tese de Marx é que, de acordo com a teoria geral da mais-valia enunciada em *O Capital*, por maiores

³⁴ *Cap.*

³⁵ É facto inegável que o nível de vida da grande maioria da população trabalhadora subiu nas sociedades capitalistas da Europa ocidental e dos EUA nestes últimos anos. Esse ponto é importante, e tem sido assinalado em várias críticas. Segundo a teoria de Marx, o lucro tenderia a descer; ora, se a taxa de mais-valia permanecer igual, o aumento da produtividade acarretará necessariamente a subida dos salários reais do trabalho. Robinson argumenta: «Marx só conseguiria demonstrar a existência de uma descida tendencial nos lucros, renunciando à afirmação de que os salários reais tendem a ser constantes». Juan Robinson: *An Essay on Marxian Economics* (Londres, 1966), p. 36.

³⁶ Se a produtividade aumentar. Vide nota 35 acima.

que sejam as riquezas acumuladas pela classe capitalista, os salários da classe trabalhadora nunca ultrapassarão muito o nível da subsistência³⁷. A única consequência do capitalismo que, segundo Marx afirma em *O Capital*, atinge a totalidade da classe trabalhadora, é a divisão do trabalho e seus efeitos alienantes, pois essa divisão serve para «mutilar o trabalhador, transformando-o num fragmento de homem, para o degradar, reduzindo-o ao nível de um acessório da máquina, para destruir o conteúdo do trabalho pela sua agonia, e para o alienar [*entfremden*] das potencialidades espirituais do processo de trabalho...»³⁸.

É no entanto o aumento da «massa relativa do exército de reserva da indústria» que reduz um número cada vez maior de trabalhadores ao pauperismo crónico; Marx dá a esse processo o nome de «lei geral absoluta da acumulação capitalista», observando que «tal como todas as outras leis, o seu mecanismo pode ser alterado por muitas circunstâncias». O pauperismo é o «hospital do exército activo do trabalho e o peso morto do exército de reserva da indústria»³⁹. A maioria das piores formas de exploração material concentra-se neste último grupo, no interior do qual se desenvolve uma «acumulação de miséria, de agonia no trabalho, de escravidão, ignorância, brutalidade, degradação moral...»⁴⁰. O carácter contraditório do capitalismo manifesta-se assim na acumulação da riqueza «num pólo», e da pobreza e miséria no outro.

Concentração e centralização

A composição orgânica do capital que se forma progressivamente à medida que o capitalismo evolui relaciona-se intimamente com a tendência para a centralização e a concentração do capital. A «concentração» consiste no processo pelo qual, à medida que o capital se acumula, os capitalistas individuais conseguem aumentar a quantidade de capital que se encontra sob o seu controlo. A centralização consiste, pelo contrário, na fusão dos capitais existentes, é «uma alteração na distribuição

³⁷ Marx observa que mesmo nas condições de expansão capitalista mais favoráveis para a classe trabalhadora, a subida dos salários nunca é mais do que *equivalente* ao aumento dos lucros; mesmo quando o nível de vida da classe trabalhadora sobe no decurso de um período de prosperidade económica, o nível de vida da classe capitalista sobe outro tanto, mantendo-se pois igual a diferença entre um e outro. *OE*.

³⁸ *Cap; O.*

³⁹ *Cap.* O capitalismo «obriga uma parte da população a trabalhar mais, e mantém a outra parte num exército de reserva, semi ou inteiramente pauperizado». *Teorias sobre a mais-valia*.

⁴⁰ *Cap; O.*

do capital já existente»⁴¹. O efeito de ambos estes processos é a constituição de unidades produtivas cada vez maiores. O carácter competitivo do capitalismo faz com que os produtores se vejam obrigados a tentar vender os seus produtos a preços sempre inferiores aos praticados pelos seus rivais. Os capitalistas que controlam as organizações maiores gozam em relação ao pequeno produtor de vantagens que lhes permitem triunfar sobre este último. Quanto maiores forem os recursos de que um empresário individual disponha, mais eficientemente esse empresário poderá produzir, uma vez que poderá introduzir economias de escala e resistir às dificuldades que lhe surjam em consequência de situações tais como uma contracção temporária do mercado. As unidades mais vastas tendem assim a pôr fora de jogo as mais pequenas, absorvendo o seu capital.

A centralização é ainda promovida pelo sistema de crédito, sendo o sector bancário o sector mais importante desse sistema. O banco centraliza o capital-moeda dos prestamistas e contribui também para uma centralização dos devedores; os bancos tendem por sua vez a unir-se, constituindo um único sistema financeiro. Este processo «acaba por se tornar num gigantesco mecanismo social de centralização de capitais»⁴².

A expansão do sistema de crédito, que constitui, por um lado, «um dos mais eficientes veículos de crises e fraudes» no interior do sistema capitalista, retira, por outro, a distribuição do capital das mãos dos capitalistas individuais. O sistema de crédito «põe termo ao carácter privado do capital, contendo portanto em germe a abolição do próprio capital». Introduzindo várias formas de crédito circulante que se subsistem ao dinheiro, o sistema bancário prova-nos que «o dinheiro não passa de uma expressão particular do carácter social do trabalho e seus produtos...». Tal como está organizado, o sistema de crédito é também ele uma empresa capitalista, uma vez que se organiza com base no lucro privado, derivado dos juros dos empréstimos; porém, na medida em que prepara o terreno para uma coordenação centralizada da economia, o sistema de crédito «constituirá uma alavanca poderosa na transição do modo de produção capitalista para o modo de produção do trabalho associado...»⁴³.

A expansão do sistema de crédito é acompanhada por uma forma particular de centralização do capital corporativo: a que deriva do desenvolvimento das sociedades por acções. É esse, segundo Marx, o tipo de organização industrial mais compatível com a centralização em larga escala, constituindo a «forma final de desenvolvimento da produção capitalista». A sociedade anónima, que opera a separação entre o capitalista

individual e a organização produtiva, equivale à «abolição do modo de produção capitalista dentro do próprio modo de produção capitalista»⁴⁴. A separação entre os possuidores do capital e os gerentes das empresas prova-nos até que ponto o primeiro grupo, que deixa assim de desempenhar um papel directo no processo produtivo, era supérfluo. Na sociedade anónima o carácter social da produção torna-se aparente, o que contribui para evidenciar a «contradição» que reside no facto de alguns indivíduos se apropriarem de grande parte da riqueza produzida, só porque são eles os proprietários do capital. A sociedade anónima é no entanto uma forma transitória, uma vez que, relacionando-se ainda com o capital produtor de juros, continua «enredada nos laços do capitalismo». O desenvolvimento de grandes sociedades deste tipo podem além disso contribuir para o controlo monopolista de determinados sectores da indústria, lançando assim as bases de vários tipos de novas relações de exploração⁴⁵.

O *Capital* demonstra-nos pormenorizadamente que, tal como a sociedade que o precedeu na história da Europa ocidental, o capitalismo é um sistema inerentemente instável, construído sobre antagonismos que só podem ser resolvidos através de mudanças que acabam por minar o sistema. Essas contradições derivam antes de mais nada do carácter de classe do sistema capitalista: da relação assimétrica entre o trabalho assalariado e o capital. A operação do modo de produção capitalista conduz inevitavelmente à dissolução do sistema. Marx fala-nos aqui uma vez mais da *Aufhebung* do capitalismo; a tendência histórica para a «abolição» do modo de produção capitalista não pode ser concebida como uma destruição ingenua do capitalismo, de modo que o socialismo tenha de «começar a partir do zero». Pelo contrário, é a própria evolução do sistema capitalista que gera as condições que levam à sua transcendência dialéctica.

A questão da «inevitabilidade» da revolução não põe, pois, quaisquer problemas «epistemológicos» (por oposição a «práticos»). O processo de desenvolvimento do capitalismo engendra as mudanças sociais objectivas que, em inter-relação com o despertar da consciência de classe do proletariado, cria a consciencialização activa necessária para transformar a sociedade através da *praxis* revolucionária⁴⁶. A relativa pobreza da grande massa da classe trabalhadora, a miséria física de «exército de

⁴¹ *Cap.*

⁴² *Cap.*

⁴³ As quatro citações precedentes são todas de *Cap.*

⁴⁴ *Cap.*

⁴⁵ Sob a forma de «uma nova aristocracia financeira, uma nova variedade de parasitas, constituída por promotores, especuladores e directores nominais; um sistema de fraudes organizadas, através da fundação de corporações, da emissão de acções e da especulação na bolsa». Temos então «a produção privada isenta do controlo da propriedade privada». *Cap.*

⁴⁶ Vide George Lukács: *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlim, 1932), pp. 229 e segs.

reserva», e a descida rápida dos salários e o aumento do desemprego que acompanham as crises, conduzem a uma intensificação do potencial revolucionário. O próprio sistema industrial leva à percepção da identidade dos interesses e fornece uma base de organização colectiva, uma vez que a fábrica concentra num mesmo local um grande número de trabalhadores. As organizações de trabalhadores começam a nível local, fundindo-se eventualmente de modo a constituírem unidades nacionais. A consciência de classe do proletariado intensifica-se progressivamente enquanto, por outro lado, os empresários capitalistas perdem parte da sua força, devido à centralização e à concentração do capital. A conjunção dessas circunstâncias possibilita a realização da sociedade socialista.

Não encontramos em toda a obra de Marx mais do que referências breves e fragmentárias à natureza da sociedade que suplantará o capitalismo. Na medida em que se dissocia do socialismo «utópico», Marx recusa-se a apresentar um plano completo para a edificação da sociedade do futuro. A nova ordem social, na sua qualidade de transcendência dialéctica do capitalismo, organizar-se-á de acordo com princípios que os homens que vivem na sociedade actual apenas poderão vislumbrar. Qualquer tentativa de construção pormenorizada de planos dessa sociedade futura pecaria por idealismo filosófico, na medida em que tais planos só teriam realidade na mente do pensador. Aquilo que Marx tem para nos dizer acerca da nova sociedade refere-se pois, unicamente, ao estágio da sua constituição inicial, o qual «traz ainda impressas as marcas da antiga sociedade de cujo ventre nasceu»⁴⁷.

A transcendência do capitalismo

As principais fontes às quais podemos recorrer para obter alguns dados no que se refere à concepção que Marx tem da sociedade socialista abrangem dois pontos muito divergentes da sua carreira intelectual. A primeira dessas fontes são os *Manuscritos* de 1844, e a segunda a *Crítica do Programa de Gotha*, escrita em 1875. A terminologia utilizada na segunda é mais directa e terra a terra, mas os pontos de vista expressos numa e noutra são, nas suas linhas gerais, muito semelhantes⁴⁸.

⁴⁷ OE.

⁴⁸ Cf. Avineri, pp. 220-239. Constitui no entanto um erro identificar, como o faz Avineri, o «comunismo primário» a que Marx se refere nos seus primeiros escritos com o estágio de transição na abolição da sociedade burguesa que define nos seus escritos mais tardios. Esse estágio de transição é discutido de um ponto de vista prospectivo, enquanto o «comunismo primário» é retrospectivamente identificado com os primeiros esboços da teoria socialista. O comunismo primário não constitui pois a teoria do estágio de transição.

O primeiro estágio do socialismo, diz Marx, é o período no decurso do qual as características *latentes* da sociedade burguesa se tornam *manifestas*: ou seja, no decurso do qual as características do capitalismo expostas em *O Capital* se realizam plenamente. A socialização da produção, implícita no capitalismo sob a forma de uma centralização crescente do mercado, é completada pela abolição da propriedade privada. Nesta fase a propriedade passa a ser colectiva e os salários são distribuídos de acordo com uma regra fixa. Uma determinada percentagem do produto social total é reservada para cobrir os custos das necessidades colectivas da administração da produção, da educação, da saúde pública, etc.; todo o trabalhador «recebe da sociedade — depois de reduzidas as percentagens — exactamente o mesmo que lhe deu... Recebe da sociedade um certificado atestando que forneceu determinada quantidade de trabalho (sendo deduzida desse trabalho uma percentagem que é integrada nos fundos comuns) e com esse certificado pode ir buscar a reserva social dos meios de consumo tanto quanto custa a mesma quantidade de trabalho»⁴⁹.

Esse tipo de reorganização social continua porém a reger-se pelos princípios em que se baseava a sociedade burguesa, uma vez que avalia também as relações humanas em termos de um padrão objectivo. Ou seja, continua a considerar o trabalho como um valor de troca, aplicando porém esse critério não a um grupo identificável com uma classe (o proletariado), mas sim a todos os homens. Neste estágio, os homens continuam a ser «considerados apenas como trabalhadores, não se vendo neles nada mais do que isso, e ignorando-se tudo o resto»⁵⁰; «A função do trabalhador não é abolida, mas antes ampliada a todos os homens. A relação da propriedade privada continua a ser a relação da comunidade com o mundo das coisas.»⁵¹ Este estágio preserva uma sociedade na qual o sujeito é dominado pelo objecto, e a alienação continua a ser confundida com a objectivação.

Aquilo que dissemos em relação à esfera da produção é igualmente válido para a da política. Marx discute esse problema em vários períodos da sua carreira intelectual; a análise exposta na *Crítica do Programa de Gotha* complementa a análise crítica à teoria do Estado de Hegel, a que Marx procedera numa das suas primeiras obras. Os pontos de vista apresentados por Marx numa e noutra dessas fontes são idênticos, como no-lo prova a crítica que faz ao apelo da «libertação da base do Estado» expresso no Programa de Gotha. Essa crítica repete os argumentos bási-

⁴⁹ OE.

⁵⁰ OE.

⁵¹ EJ.

cos apresentados trinta anos antes relativamente a Hegel. O Estado é já, na Alemanha, quase completamente «livre», observa Marx: o objectivo do movimento dos trabalhadores não pode ser «libertar» o Estado da sociedade, mas antes, pelo contrário, o de converter o Estado «de um órgão sobreposto à sociedade num outro completamente subordinado a ela...»⁵². A fase de transição que se seguirá à abolição inicial do capitalismo implicará a plena realização dos princípios que na sociedade burguesa só estão parcial ou imperfeitamente desenvolvidos. Esse estágio intermédio será o da «ditadura do proletariado», caracterizado por uma concentração do poder político que se manifesta já, se bem que de forma mais difusa, na sociedade burguesa. Isto possibilitará a execução do programa de centralização da produção e da distribuição esboçado previamente: «O proletariado utilizará o seu domínio político para extorquir progressivamente à burguesia todo o capital, para centralizar todos os instrumentos da produção nas mãos do Estado, isto é, do proletariado organizado como classe dominante, e para expandir o mais rapidamente possível o total das forças produtivas.»⁵³

O poder «político» só será abolido após a realização deste estágio. Segundo Marx, a abolição do Estado não implica «inversão» súbita da organização social, por meio da qual a forma concentrada do Estado atrás mencionada seja subsequentemente erradicada. A transformação dialéctica do Estado realizar-se-ia antes por intermédio da subordinação do Estado à sociedade, de tal maneira que a administração da coisa pública se fizesse através da organização da sociedade como todo. Marx considera a estrutura optativa da Comuna de Paris como o tipo de organização que possibilitaria a realização desse projecto. Existem diversas características relevantes: a Comuna seria composta de conselheiros escolhidos por sufrágio universal, e actuaria como «um corpo activo e não meramente parlamentar, simultaneamente executivo e legislativo»; os funcionários da polícia, justiça e outros seriam «electivos, responsáveis e revogáveis»⁵⁴. Essa forma de organização social implicaria a abolição do carácter de classe do Estado, o que possibilitaria por seu turno a abolição do Estado como entidade separada da sociedade civil. Este ponto de vista nada tem a ver com o do anarquismo, com o qual, *quid pro quo*, é frequentemente identificado. A teoria anarquista considera o Estado em si como um mal, e portanto como algo que deve ser completamente eliminado, na medida em que encarna uma autoridade coerciva exercida por alguns homens sobre todos os outros. A atitude adoptada por Marx

⁵² OE.

⁵³ MC; O.

⁵⁴ OE.

no que se refere ao Estado está de acordo com as suas ideias acerca da sociedade capitalista em geral; apesar do seu carácter coercivo, o Estado burguês constitui elemento indispensável, na sua qualidade de base social para a realização da forma de sociedade que transcenderá o capitalismo. O ponto de vista de Marx tão-pouco pode ser assimilado à teoria utilitarista do Estado, segundo a qual compete ao Estado a função exclusiva de regulação dos contratos económicos⁵⁵. Segundo Marx, essa concepção do Estado perpetuaria a «guerra de todos contra todos» no interior da sociedade civil. Marx é de opinião que a abolição do Estado não passa de um aspecto de uma transformação mais lata da sociedade.

A fase de transição para a nova sociedade pode ser prospectivamente descrita com algum pormenor, na medida em que implica uma universalização das tendências inerentes à sociedade burguesa. O mesmo se não pode dizer da sociedade que tenha transcendido completamente o capitalismo, pelo que Marx se limita a descrever a traços largos as características do segundo estágio do comunismo. A sociedade que se substituirá, no seu estágio de transição, à sociedade burguesa, é já uma sociedade sem classes, na medida em que a propriedade privada terá sido eliminada. Mas o poder dos bens materiais sobre a vida humana só será superado, e com ele a alienação, pela abolição da divisão do trabalho tal como é praticada na sociedade burguesa. A sociedade do futuro, diz Marx em *O Capital*, substituirá o trabalhador dos nossos dias «pelo indivíduo plenamente desenvolvido, apto a executar uma grande variedade de tarefas»⁵⁶. Assim serão superadas as várias dualidades que, segundo Marx, derivam da diferenciação a que a divisão do trabalho dá origem: entre cidade e campo, e entre trabalho intelectual e trabalho manual. É essa a ideia básica que inspira a famosa passagem de *A Ideologia Alemã*.

«Pois assim que se estabelece a divisão do trabalho, cada homem passa a ter uma esfera de actividade particular e exclusiva, que lhe é imposta e à qual não pode escapar. É caçador, pescador, pastor, ou crítico, e tem de continuar a sê-lo caso pretenda continuar a ter um modo de vida; enquanto na sociedade comunista, onde ninguém tem uma esfera de actividade exclusiva, podendo realizar-se em qualquer trabalho que deseje executar, a sociedade superintende à produção geral, podendo cada um dos seus membros fazer hoje uma coisa e amanhã outra, caçar de manhã, pescar a seguir ao almoço, apascentar o gado ao fim da tarde e fazer crítica depois do jantar, segundo lhe apetece, e sem que tenha para tal de se tornar caçador, pescador, pastor ou crítico.»⁵⁷

⁵⁵ Cf. ideias de Durkheim no que a este ponto se refere, em *SI*, pp. 52 e segs.

⁵⁶ *Cap.*

⁵⁷ *IA*; O.

As preocupações predominantemente agrárias que Marx apresenta no seu exemplo conferem-lhe um carácter pouco real quando o justapomos aos factos da produção industrial. Marx continua, porém, a defender a noção da *Aufhebung* (abolição) da divisão do trabalho em todos aqueles dos seus escritos em que se refere à sociedade futura, perfilhando a opinião de que isso se tornará possível através da *expansão* da produção mecanizada. Mais uma vez se trata de uma transposição de tendências que se manifestam já no capitalismo, na medida em que o progresso da mecanização libertará os homens dos actuais requisitos da divisão do trabalho: «Proporcionalmente ao desenvolvimento da grande indústria, a criação de riquezas reais depende menos do tempo de trabalho e da quantidade de trabalho despendidos do que da potência da técnica utilizada durante esse tempo de trabalho... O trabalho humano deixará então de se confinar ao processo da produção; ou antes, o homem será em relação a esse processo um mero supervisor e controlador.»⁵⁸

A abolição da divisão do trabalho constitui tanto uma condição prévia como uma expressão da transcendência da alienação. Na sociedade socialista as relações sociais deixam de ser regidas por objectos criados pela acção humana. No seu aspecto mais fundamental, o comunismo é «a *apropriação* real da natureza humana através do homem e para o homem... o retorno do homem a si próprio como um ser *social*, isto é, verdadeiramente humano, retorno completo e consciente que assimilará toda a riqueza da evolução anterior»⁵⁹.

Neste aspecto básico, tal como em muitos outros, a sociedade socialista baseia-se no desenvolvimento histórico do capitalismo. Este ponto fundamental do pensamento de Marx nem sempre tem sido bem compreendido. Os louvores entoados à burguesia no *Manifesto Comunista* são bem conhecidos: «Levou a cabo maravilhas que ultrapassam de longe as pirâmides do Egipto, os aquedutos romanos e as catedrais góticas...»⁶⁰. Esses louvores não são, porém, dirigidos às realizações meramente tecnológicas do capitalismo: pelo contrário, a expansão tecnológica do capitalismo é sintomática da «tendência universal»⁶¹ da sociedade

⁵⁸ FCEP; cf. também *A Miséria da Filosofia*: «O que caracteriza a divisão do trabalho na fábrica automatizada é o facto de o trabalho ter perdido completamente o seu carácter qualificado. Mas a partir do momento em que é abolida toda a qualificação, passa a afirmar-se uma necessidade de universalização, uma tendência para o desenvolvimento integral do indivíduo.»

⁵⁹ E.J.

⁶⁰ MC.

⁶¹ FCEP. Como observa Mandel: «A socialização da produção do sistema capitalista é o efeito mais importante e progressivo da generalização do modo de produção capitalista.» Ernest Mandel: *Marxist Economic Theory* (Londres, 1968), vol. 1, p. 170.

burguesa, que a distingue de todos os tipos de sociedades anteriores. A sociedade burguesa substitui as comunidades locais relativamente autónomas características dos tipos de sociedade que a precederam por uma divisão de trabalho que integra num mesmo sistema económico e social os grupos culturais e nacionais díspares que até aí tinham existido. Ao mesmo tempo que amplia o alcance da interdependência humana, a sociedade burguesa elimina na sua expansão os mitos e tradições culturais particulares que regiam os homens desde o princípio dos tempos. A sociedade burguesa imporá pela primeira vez na história a toda a humanidade uma ordem social unificada, podendo nesse aspecto ser considerada como autêntica «história mundial».

Mas tudo isto é levado a cabo apenas mediante a acção do mercado e a transformação de todos os laços pessoais de dependência (tais os laços de vassalagem feudal) em valor de troca. Consideradas sob este ponto de vista, as críticas dirigidas a *O Capital* no sentido de que há contradição entre o volume 1 e o volume 3 no que se refere ao problema da relação entre os valores e os preços afiguram-se-nos irrelevantes para os verdadeiros objectivos da obra, que se propõe fundamentalmente documentar essa metamorfose das relações humanas em fenómenos do mercado. A análise apresentada nos três volumes de *O Capital* considera em pormenor os efeitos alienantes do desenvolvimento progressivo do capitalismo, mostrando como a universalização das relações sociais levada a cabo pela sociedade burguesa se realiza apenas através da sua transmutação em relações de classe: «A limitação do capital reside no facto de este progresso se realizar de forma contraditória, e de o progresso das forças produtivas, da riqueza universal, da ciência, etc., assumir a forma de uma *alienação* do trabalhador individual...»⁶².

Uma vez que se baseia essencialmente numa relação antagónica, entre o capital e o trabalho assalariado, a qual ao operar universaliza o trabalhador necessariamente numa *condição de alienação*, o capitalismo contém em si mesmo as forças que o levam à destruição, e por outro lado, permitem a sua transcendência.

⁶² FCEP.

PARTE II

DURKHEIM

AS OBRAS DE JUVENTUDE DE DURKHEIM

A diferença entre Marx e Durkheim não é apenas a que existe entre duas gerações diferentes de pensadores sociais, pois entre um e outro medeia um abismo no que se refere ao contexto institucional e tradição intelectual que informam o respectivo pensamento. Dos três autores estudados neste livro foi Durkheim quem sempre se conservou mais afastado, a um nível pessoal, dos grandes acontecimentos políticos do seu tempo: as suas obras são quase todas de carácter académico, e portanto muito menos dispersas — e menos propagandísticas — do que as de Marx ou Weber¹. As influências intelectuais que mais contribuíram para a constituição da doutrina teórica de Durkheim foram também mais homogêneas e mais facilmente identificáveis do que as que moldaram a obra dos dois outros autores.

As influências que mais contribuíram para a formação do pensamento da maturidade de Durkheim derivam todas elas de tradições intelectuais nitidamente francesas. As interpretações até certo ponto convergentes que Saint-Simon e Comte apresentaram do declínio do feudalismo e da constituição da sociedade moderna são as principais fontes da totalidade da sua obra. O principal tema da obra de Durkheim consistiu na tentativa de reconciliação da concepção de Comte do estágio «positivo» da sociedade com a exposição parcialmente divergente das características do «industrialismo» feita por Saint-Simon². Durkheim foi ainda influenciado por outros autores franceses de gerações anteriores, tais como Montesquieu e Rousseau; acrescentaram-se ainda a todas as influências as dos ensinamentos contempo-

¹ Esta afirmação não pode no entanto ser feita sem alguma reserva, pois o importante artigo de Durkheim intitulado, «O Individualismo e os intelectuais», *Revue bleue*, vol. 10, 1898, pp. 7-13, relaciona-se directamente com o caso Dreyfus, se bem que se não trate de uma tomada de posição totalmente «política». No decurso da Primeira Guerra Mundial, Durkheim trabalhou em vários documentos de propaganda, entre eles *Qui a voulu la guerre?*, escrito em colaboração com E. Denis (Paris, 1915), e *L'Allemagne au-dessus de tout* (Paris, 1915).

² Cf. Alvin W. Gouldner: «Introduction» a *SI*, pp. 13-18.

râneos de Renouvier, e de dois professores da École Normale, que Durkheim frequentou de 1879 e 1882, Boutroux e Fustel de Coulanges³.

As obras de juventude de Durkheim relacionam-se, contudo, com as ideias de um grupo de autores alemães contemporâneos. Há determinados tipos de teoria social que, se bem que contemporâneos de outras que continuam vivas na sociologia dos nossos dias, foram rápida e quase completamente esquecidas. É o caso do organicismo, doutrina dos fins do século XIX representada pelas obras de Fouillée e Worms em França, e de Schäffle e Lilienfeld na Alemanha. A concepção da sociedade como uma unidade integrada, comparável até certo ponto com um organismo vivo, é uma ideia que data da filosofia social clássica. A publicação da teoria da evolução biológica de Darwin constitui, porém, um estímulo para a elaboração de novas teorias organicistas⁴. É-nos difícil na nossa época compreender a enorme repercussão que as obras de Darwin tiveram sobre o pensamento social das últimas décadas do século XIX. No decorrer desse século tinham sido realizados grandes progressos na biologia: foram identificadas as propriedades da célula através da análise microscópica, e a tese de que todos os organismos eram constituídos por combinações de estruturas celulares semelhantes foi aceite como um princípio estabelecido. Na obra de Darwin, essas noções são integradas no contexto de uma teoria dinâmica baseada na experiência; e uma tal combinação do positivismo com uma concepção de progresso evolutivo não podia deixar de inflamar a imaginação dos seus contemporâneos. As obras de Schäffle e de outros diferem assim consideravelmente das de vários precusores que tinham recorrido anteriormente a analogias orgânicas, na medida em que estes partiam da premissa de que as leis que governam o funcionamento e a evolução dos organismos animais forneciam o modelo de uma ciência natural da sociedade.

³ A referência purmenorizada a todas as fontes do pensamento de Durkheim tornar-se-ia tediosa, não apresentando qualquer interesse do ponto de vista que adoptei nesta obra. Podemos detectar com facilidade nas obras de Durkheim influências de certos autores ingleses e alemães. A influência de Kant exerceu-se sobre Durkheim por intermédio de Renouvier; como o referiremos mais adiante no texto, Durkheim foi ainda marginalmente influenciado por vários autores alemães contemporâneos; a influência inglesa manifestou-se no interesse que Durkheim começou desde logo a demonstrar pelas ideias de Herbert Spencer, e mais tarde também pelas obras dos antropólogos ingleses (Frazer, Tylor e Robertson-Smith).

⁴ A publicação de *A Origem das Espécies* foi considerada por Marx e Engels como um acontecimento de grande importância, comparável com a interpretação da evolução social que eles próprios apresentaram. Marx escreveu a Darwin propondo-lhe dedicar-lhe o primeiro volume de *O Capital* (proposta que Darwin declinou).

A sociologia e a «ciência da vida moral»

Entre 1885 e 1887 Durkheim publicou várias análises críticas das obras de Schäffle, Lilienfeld e outros pensadores alemães. A crítica de Durkheim ao *Bau und Leben des Socialen Körpers* de Schäffle foi a sua primeira publicação, que nos fornece indicações muito claras no que se refere à orientação do pensamento do seu autor no início da sua carreira intelectual⁵. A crítica de Durkheim ao livro de Schäffle dá a entender que estava de acordo com os pontos principais da argumentação da obra criticada. Segundo Durkheim, uma das contribuições mais importantes de Schäffle para o pensamento social consiste no facto de esse autor ter definido um modelo de análise morfológica muito útil dos principais componentes estruturais de diferentes formas de sociedade. Ao fazê-lo, Schäffle utiliza largamente as analogias orgânicas, comparando as várias partes da sociedade aos órgãos e tecidos do corpo. Esse processo é, segundo Durkheim, perfeitamente válido, pois Schäffle não pretende deduzir directamente as propriedades da organização social das da vida orgânica. Pelo contrário, Schäffle insiste em que o recurso a conceitos biológicos não passa de uma «metáfora» que contribui para facilitar a análise sociológica.

De resto, como observa Durkheim, concordando, Schäffle insiste em que há uma discrepância radical e profundamente significativa entre a vida do organismo e a da sociedade. Enquanto a vida do organismo animal é governada por leis «mecânicas», a sociedade deve a sua coesão «não a uma relação material, mas antes aos laços das ideias»⁶. O conceito de «sociedade como ideal», acentua Durkheim, é um dos conceitos básicos do pensamento de Schäffle, coordenando-se perfeitamente com a insistência deste em que a sociedade se caracteriza por propriedades específicas separáveis das dos seus membros individuais. Para Schäffle, «A sociedade não é apenas um agregado de indivíduos, mas antes um ser cuja existência é anterior à daqueles que a compõem hoje, e que lhes sobreviverá; que os influencia mais do que eles a influenciam e que tem vida e consciência própria, os seus próprios interesses e destino.»⁷ Schäffle rejeita pois a concepção da primazia do indivíduo sobre a sociedade defendida por Rousseau, segundo a qual o hipotético «indi-

⁵ Durkheim: crítica a Albert Schäffle: *Bau und Leben des Socialen Körpers* (segunda edição); (a crítica refere-se apenas ao volume 1 da obra de Schäffle). *RP*, vol. 19, 1885, pp. 84-101. Cf. o meu artigo: «Durkheim as a review critic», *Sociological Review*, vol. 18, 1970, pp. 171-196, artigo em que me inspirei para esta parte do capítulo.

⁶ Crítica a Schäffle, p. 85. As citações são de Durkheim. No que se refere às ideias de Durkheim sobre a utilidade das analogias orgânicas na sociologia, vide o artigo da minha autoria atrás citado, pp. 179-180.

⁷ Crítica a Schäffle, p. 84.

víduo isolado» em estado de natureza seria mais livre e mais feliz do que quando vinculado à sociedade. Pelo contrário, tudo aquilo que leva a vida humana acima do nível da existência dos animais deriva da acumulação social de riquezas culturais e tecnológicas. Tirando isso ao homem, «tira-se-lhe simultaneamente tudo o que nos torna verdadeiramente humanos»⁸.

Os ideais e os sentimentos que constituem a herança cultural dos membros de uma sociedade são «impessoais», isto é, desenvolvem-se socialmente, e não são o fruto nem a propriedade de indivíduos específicos. Demonstra-no-lo o exemplo da linguagem: «cada um de nós fala numa linguagem que não criou»⁹. Schäffle demonstra, segundo Durkheim, que o facto de se considerar que a *consciência colectiva* é dotada de propriedades que se não identificam com as da consciência individual não tem quaisquer implicações metafísicas¹⁰. A *consciência colectiva* é apenas «um composto, cujos elementos são as mentes individuais»¹¹.

A obra de Schäffle, juntamente com a de outros autores alemães, constitui, segundo Durkheim, testemunho importante do progresso do pensamento social na Alemanha — progresso que contrasta com o atraso da sociologia em França. «Assim, a sociologia, que é de origem francesa, está a tornar-se numa ciência alemã»¹².

Num trabalho bastante longo, publicado em 1887, no qual analisa a «ciência moral positivista» na Alemanha, Durkheim repete algumas destas afirmações¹³. Esse artigo propõe-se, porém, como objectivo fundamental examinar as contribuições dos principais autores alemães para a criação de uma ciência da vida moral.¹⁴ Em França, diz-nos Durkheim, só se conhecem duas formas latas de teoria ética — por um lado o idealismo kantiano, por outro o utilitarismo. As obras mais recentes dos pensadores sociais alemães propõem-se porém tratar a ética de forma científica — o que fora já feito anteriormente por Comte, que anunciou algumas das ideias expressas agora por esses pensadores. Esses autores são na sua maioria economistas ou juristas, os mais

⁸ Crítica a Schäffle, p. 87.

⁹ *Ibid.*, p. 87.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 99 e segs.

¹¹ Crítica a Schäffle, p. 92. Durkheim acusa no entanto Schäffle de cair por vezes no idealismo.

¹² Durkheim: crítica a Ludwing Gumplowicz: *Grundriss der Soziologie*, RP, vol. 20, 1885, p. 627.

¹³ «La science positive de la morale en Allemagne», RP, vol. 24, 1887, pp. 33-58, 113-142, 275-284. Cf. também «Les études de science sociale», RP, vol. 22, 1886, pp. 61-80.

¹⁴ Durkheim utiliza normalmente o termo «la morale», o qual é ambíguo em inglês pois pode significar «moralidade» ou «ética» (i.e. o estudo da moralidade). Empreguei o termo num sentido ou noutro consoante o contexto em que foi citado por Durkheim.

importantes dos quais são Wagner e Schmoller¹⁵. A obra destes dois autores, diz-nos Durkheim, difere consideravelmente da dos economistas ortodoxos. A teoria económica ortodoxa é baseada no utilitarismo individualista e abstrai da perspectiva histórica: «Ou seja, as principais leis da economia seriam exactamente as mesmas ainda que não tivessem existido no mundo nações ou Estados; implicam apenas a existência de indivíduos que trocam os seus produtos.»¹⁶ Porém, Wagner e Schmoller afastam-se substancialmente deste ponto de vista. Para eles (tal como para Schäffle), a sociedade é uma unidade com características específicas, que não podem ser deduzidas das dos seus membros individuais. É falso partir do princípio de que «um todo é igual à soma das suas partes»: na medida em que essas partes estão *organizadas* de forma bem definida, essa organização das relações tem propriedades próprias¹⁷. Este princípio aplica-se igualmente às regras morais que orientam a vida dos homens em sociedade: a moral é uma propriedade colectiva, e tem de ser estudada como tal. Na teoria da economia política ortodoxa, pelo contrário, «o interesse colectivo não passa de uma forma de interesse pessoal», e «o altruísmo é meramente um egoísmo disfarçado»¹⁸.

Schmoller demonstrou, diz-nos Durkheim, que os fenómenos económicos não podem ser estudados pelo método da teoria económica clássica, como se fossem independentes das normas e crenças morais que regem a vida dos indivíduos em sociedade. Não há nenhuma sociedade (nem pode haver nenhuma sociedade) na qual as relações económicas não estejam subordinadas às regras consuetudinárias e legais. Ou seja, e como havia de dizer Durkheim mais tarde em *A Divisão Social*

¹⁵ É este um dos pontos em que se pode estabelecer entre a obra de Durkheim e a de Max Weber uma conexão directa. Adolf Wagner e Gustav Schmoller contam-se entre os fundadores da *Verein für Sozialpolitik*, da qual Weber havia de ser um dos membros mais ilustres. Mas Weber nunca aceitou o aspecto das ideias de Wagner e Schmoller que mais interessava a Durkheim — a tentativa de criação de uma ética «científica». Weber discordava também da política de intervenção estatal na economia, defendida particularmente por Schmoller.

¹⁶ «Science positive de la morale», parte 1, p. 37.

¹⁷ Durkheim estava já familiarizado com este princípio, através de Renouvier, e aplica-o frequentemente nas suas obras. Como observa numa crítica publicada muito mais tarde, «fomos buscar a Renouvier o axioma de que um todo não é igual à soma das suas partes» (crítica a Simon Deploige: *Le conflit de la morale et de la sociologie*, AS, vol. 12, 1909-1912, p. 326). A obra de Deploige constitui virulento ataque à escola de Durkheim, feito de um ponto de vista tomista. Foi traduzida para inglês com o título de *The Conflict between Ethics and Sociology* (St. Louis, 1938); vide, de modo particular, pp. 15-185. Algumas das principais críticas publicadas por Durkheim em AS foram coligidas com o título de *Journal Sociologique* (Paris, 1969).

¹⁸ «Science positive de la morale», parte 1, p. 38.

do Trabalho, «um contrato só por si não chega»¹⁹. Se não existissem as normas sociais que permitem contrair contratos, reinaria no mundo económico «um caos incoerente»²⁰. As regras que controlam a vida económica não podem ser explicadas em termos puramente económicos: «Não é possível compreender as regras de moral que regem a propriedade, os contratos, o trabalho, etc., caso se não conheçam as causas económicas que lhe estão subjacentes; por outro lado, a nossa concepção do desenvolvimento económico seria inteiramente falsa, caso não tomássemos em conta as causas morais que o influenciaram.»²¹

Uma importante contribuição dos pensadores alemães para o progresso da sociologia consiste em terem demonstrado que as regras e as acções morais podem ser cientificamente estudadas, na sua qualidade de propriedades da organização social. Durkheim define neste ponto um preceito que havia de vir a ser um dos princípios orientadores de toda a sua obra. Até à data, os filósofos têm partido do princípio de que a moral assenta num sistema dedutivo de princípios abstractos. A obra dos autores alemães demonstra-nos, porém, que é profundamente errado proceder dessa maneira, como se a vida social humana pudesse ser reduzida a meia dúzia de normas formuladas intelectualmente. Temos antes de partir da realidade, do estudo das formas concretas das regras morais, tal como as encontramos nas sociedades concretas. Durkheim cita uma vez Schäffle no que a este ponto se refere: foi Schäffle que demonstrou que as regras morais são modeladas pela sociedade, sob a pressão das necessidades colectivas. Não se pode pois partir do princípio de que essas regras, por operarem de facto empiricamente, podem ser reduzidas a alguns princípios *a priori*, dos quais todas as crenças e acções específicas constituíram mera expressão. Os factos morais são na realidade «de uma prodigiosa complexidade»: o estudo empírico das diferentes sociedades mostra-nos que há «um número cada vez maior de crenças, costumes e disposições legais»²². Essa diversidade não exclui a possibilidade de uma análise, mas só os sociólogos poderão levá-la a cabo, classificando e interpretando esses elementos divergentes através da observação e da descrição.

Durkheim dedica grande parte do seu artigo sobre os pensadores alemães à análise da *Ethik* de Wundt, obra que considera como um dos mais significativos frutos do ponto de vista atrás referido. Uma das principais contribuições de Wundt consiste, segundo Durkheim assi-

nala, em ter chamado a atenção para o significado básico das instituições religiosas na sociedade. Wundt demonstrou que se manifestaram nas religiões primitivas duas espécies de fenómenos inter-relacionados: por um lado, uma série de «especulações metafísicas relativas à natureza e à ordem das coisas», e, por outro, regras de conduta e disciplina moral²³. Além de fornecer ideais de conduta, a religião é ainda uma força de coesão social. Durkheim aceita esse postulado de ordem geral: se bem que os ideais possam variar de sociedade para sociedade, «podemos ter a certeza de que não há nem houve nunca homens completamente desprovidos de ideais, por muito humilde que estes fossem; pois os ideais correspondem a uma necessidade profundamente enraizada na nossa natureza»²⁴. A religião constitui nas sociedades primitivas poderosa fonte de altruísmo: as crenças e as práticas religiosas têm o efeito de «reprimir o egoísmo, de inclinar os homens para o sacrifício e para o desinteresse». Os sentimentos religiosos «levam o homem a interessar-se por outras coisas além de si mesmo, e tornam-no dependente de poderes superiores que simbolizam o ideal»²⁵. O individualismo é um produto da evolução social, segundo o demonstra Wundt: «a individualidade não é de modo algum o facto primitivo e a sociedade o derivado, mas antes pelo contrário, a primeira só lentamente emerge da segunda»²⁶.

Uma das críticas que Durkheim dirige a Wundt é que este último autor não parece compreender plenamente o carácter dual do efeito regulador das regras religiosas e morais. Todas as acções morais podem ser consideradas sob dois pontos de vista, diz Durkheim: um deles é o da atracção positiva exercida por um ideal ou um conjunto de ideais. Mas as regras morais apresentam também características de obrigatoriedade ou constrangimento, uma vez que a prossecução de objectivos morais nem sempre se baseia na valência positiva dos ideais. Ambos esses aspectos das regras morais são essenciais à sua aplicação.

Os objectivos que Durkheim se propunha em *Divisão do Trabalho*

As críticas de juventude de Durkheim à obra de pensadores sociais alemães indicam-nos que algumas das ideias que defendeu em obras

¹⁹ *DST*.

²⁰ «Science positive de la morale», parte 1, p. 40.

²¹ *Ibid.*, p. 41.

²² «Science positive de la morale», parte 3, p. 276.

²³ «Science positive de la morale», parte 2, pp. 116-117. A análise crítica de Weber a Wundt foi publicada em *CTC*.

²⁴ «Science positive de la morale», p. 117.

²⁵ *Ibid.*, p. 120.

²⁶ *Ibid.*, p. 129. Para outra fonte de informação no que se refere às opiniões de juventude de Durkheim acerca da religião, vide a sua crítica a *L'irreligion de l'avenir* de Guyau, *RP*, vol. 23, 1887, pp. 299-311.

posteriores datam do início da sua carreira intelectual²⁷. Não é fácil determinar até que ponto Durkheim terá sido directamente influenciado pela obra desses pensadores, e até que ponto essa influência se terá limitado a reforçar conclusões derivadas de outras fontes. Esta última hipótese é a mais provável. Quando foi criticado, muito mais tarde, como tendo «importado as suas ideias da Alemanha», Durkheim repudiou essa acusação, afirmando que a influência de Comte fora muito mais marcante e que se baseara no pensamento de Comte para proceder à crítica das contribuições dos autores alemães em causa²⁸. As críticas redigidas por Durkheim no início da sua carreira intelectual provam-nos que já nessa altura se encontrava consciente de noções que se considerou terem sido expressas muito mais tarde²⁹. Essas ideias surgem-nos definidas de forma rudimentar, é certo, ou terão de ser inferidas da exposição que Durkheim faz das ideias de outros autores. Encontramos, porém, nessas primeiras obras um esboço dos conceitos que passo a referir: a importância dos «ideais» e da unidade moral para a continuidade da sociedade³⁰; o significado do indivíduo como agente activo e simultaneamente como recipiente passivo das influências sociais³¹, a natureza dual da ligação do indivíduo à sociedade, que

²⁷ Torna-se necessário insistir neste ponto, pois a maioria dos comentadores secundários têm feito incidir a sua análise sobre a evolução que o pensamento de Durkheim teria sofrido no decurso da sua carreira intelectual, evolução que seria testemunhada pelas suas obras. A análise mais importante entre todas as deste tipo é a de Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Glencoe, 1949), pp. 301-405. Para uma versão simplificada e mais recente da mesma interpretação, vide Jean Duvignaud: *Durkheim, sa vie, son oeuvre* (Paris, 1965), pp. 39-50. Nisbet defende a mesma posição, em Robert A. Nisbet, *Emile Durkheim* (Englewood Cliffs, 1965), particularmente na p. 37. Essa interpretação tende a minimizar a importância de *A Divisão do Trabalho* relativamente às obras posteriores de Durkheim, apresentando assim esse autor como um teórico muito mais «conservador» do que na realidade o foi. Cf. o meu trabalho «Durkheim as a review critic», p. 188-191.

²⁸ Crítica a Deplouge, p. 326. Temos de ter em conta o facto de os comentários de Durkheim terem sido escritos em vésperas da Primeira Guerra Mundial. Para uma troca anterior de correspondência crítica entre Durkheim e Deplouge, vide *Revue néo-scholastique*, vol. 14, 1907, pp. 602-621.

²⁹ Vide de modo particular Parsons, p. 303-307; e também Alessandro Pizzorno: «Lecture actuelle de Durkheim», *Archives européennes de sociologie*, vol. 4, 1963, pp. 3-4.

³⁰ Criticando a obra de Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Durkheim afirma que mesmo depois de a sociedade primitiva ser substituída por outras formas mais modernas, a base moral da unidade subsiste. Segundo Durkheim, Tönnies parte do princípio de que na *Gesellschaft* se perdeu toda a «vida colectiva resultante da espontaneidade interna». Temos porém de reconhecer, diz-nos Durkheim, que um tipo diferenciado de ordem social nem por isso deixa de ser uma sociedade: ou seja, preserva a unidade e a identidade colectiva. *RP*, vol. 27, p. 421.

³¹ Essa ideia manifesta-se claramente na crítica de Durkheim a *Grundriss der Soziologie* de Gumplowicz (*RP*, vol. 20, 1885, pp. 627-634), na qual Durkheim afirma, criticando

implica a obrigação e o empenhamento positivo nos ideais; a concepção de que uma organização de unidades (isto é, de indivíduos como unidades de sociedade organizadas) tem propriedades que não podem ser directamente deduzidas das características das unidades componentes consideradas independentemente uma das outras; as bases da futura teoria da anomia³²; e os rudimentos da futura teoria da religião.

Temos de ter em mente estas considerações ao proceder a um exame crítico do conteúdo de *A Divisão do Trabalho*, obra altamente polémica, que assume a forma de um ataque crítico orientado de tal maneira que certos temas subjacentes à obra tendem a ficar na sombra. O conteúdo polémico do livro dirige-se principalmente contra o individualismo utilitarista dos filósofos e economistas políticos ingleses³³. Porém, propõe-se um outro objectivo menos óbvio, o da crítica à corrente de pensamento derivada de Comte e representada por autores como Schäffle, que acentua a importância de um consenso moral fortemente definido para a perpetuação da ordem social³⁴. Durkheim aceita esse conceito, mas apenas para a análise das sociedades tradicionais. Mas a tese principal que Durkheim se propõe defender em *A Divisão do Trabalho* é que a complexa sociedade moderna não tende inevitavelmente para a desintegração, apesar do declínio da significação das crenças morais tradicionais que nela se verifica. Pelo contrário, o estado «normal» em que se verifica uma divisão diferenciada do trabalho caracteriza-se simultaneamente pela estabilidade orgânica. O que não significa (como o implica, segundo Durkheim, a análise de Tönnies em *Gemeinschaft und Gesellschaft*) que o efeito integrador da divisão especializada do trabalho possa ser interpretado como o interpreta o utilitarismo, ou seja, como um resultado de contratos individuais múltiplos. Pelo contrário, a existência do contrato pressupõe normas que não constituem uma resultante de laços contratuais, mas antes compromissos morais mais gerais, sem os quais não seria possível contrair esses laços. O «culto do indivíduo», ideia que Durkheim vai buscar a Renouvier — convicções

o «objectivismo» de Gumplowicz, que «somos ao mesmo tempo actores e sujeitos à acção, e cada uma de nós contribui para a formação de uma corrente irresistível que nos arrasta a todos» (p. 632).

³² Cf. o artigo de Durkheim sobre o suicídio, no qual afirma que, ao contrário da tese dos utilitaristas, não há uma relação directa e universal entre a prosperidade crescente da humanidade e o progresso da sua felicidade. Se a satisfação das necessidades tiver o efeito de estimular o aparecimento de necessidades novas, a disparidade entre os desejos e a sua satisfação pode mesmo agravar-se. «Suicide et natalité, étude de statistique morale», *RPA*, vol. 26, 1888, pp. 446-447.

³³ Parsons atribui especial relevo a este ponto; vide pp. 308-317.

³⁴ Cf. Gouldner, pp. 28-29.

básicas e consensuais relativas à dignidade e ao valor do indivíduo humano, tais como foram formuladas pelos *philosophes* do século XVIII, e que estão na base da Revolução Francesa — pode contrabalançar a individualização produzida pela expansão da divisão do trabalho, constituindo o principal suporte moral em que esta se baseia³⁵.

O ponto de vista adoptado por Durkheim no tratamento dos pontos que se propõe abordar em *A Divisão do Trabalho* é idêntico àquele que defende na sua crítica aos pensadores sociais alemães. «Este livro», afirma Durkheim logo no início do mesmo, «constitui antes de mais nada uma tentativa para analisar os factos da vida moral pelo método das ciências positivas.»³⁶ Torna-se necessário estabelecer uma distinção bem clara entre esse método e o da filosofia ética: os moralistas partem sempre de um qualquer postulado *a priori* relativo às características essenciais da natureza humana, ou de proposições extraídas da psicologia, construindo depois a partir dessas premissas e por dedução lógica um esquema ético. Durkheim propõe-se, porém, não «extrair a ética da ciência, mas antes criar uma ciência da moral, o que é muito diferente»³⁷. As regras morais surgem no seio da sociedade, ligando-se integralmente às condições de vida social vigentes em determinado tempo e local. A ciência dos fenómenos morais propõe-se pois analisar o modo como a evolução das formas sociais se repercute no carácter das normas morais e «observar, descrever e classificar» estas.

O principal problema subjacente às preocupações de Durkheim em *A Divisão do Trabalho* é o da ambiguidade moral aparente da relação entre indivíduo e sociedade no mundo contemporâneo. Por um lado, a evolução da forma moderna de sociedade está ligada à expansão do «individualismo». Este fenómeno relaciona-se com o incremento da divisão do trabalho, que dá origem a uma especialização das funções profissionais, contribuindo portanto para possibilitar o desenvolvimento dos talentos, capacidade e atitudes específicas que caracterizam grupos distintos no interior da sociedade. É fácil demonstrar, diz Durkheim, que existem na nossa época fortes correntes de ideias morais segundo as quais a personalidade individual deverá realizar-se de acordo com as qualidades específicas de cada indivíduo, pelo que a educação não deve ser uniforme³⁸. Por outro lado, manifestam-se simultaneamente outras correntes morais contraditórias, que entoam louvores ao «indi-

³⁵ DST.

³⁶ DST. vide J. A. Barnes: «Durkheim's Division of Labour in Society», *Man* (Nova Séria), vol. 1, 1966, pp. 158 e segs.

³⁷ DST.

³⁸ Durkheim cita Secrétan: «O auto-aperfeiçoamento consiste em aprender melhor o nosso papel, em tornarmo-nos capazes de desempenhar as nossas funções...» DST.

víduo universalmente desenvolvido». «De uma maneira geral, o preceito que ordena que nos especializemos parece ser constantemente contrariado pelo preceito que nos manda adoptar todos o mesmo ideal.»³⁹

Segundo Durkheim, só nos é possível compreender as fontes desses ideais morais aparentemente contraditórios, através de uma análise histórica e sociológica das causas e dos efeitos da expansão da divisão do trabalho. A divisão do trabalho, observa Durkheim, não é um fenómeno moderno; é praticada também nas sociedades mais tradicionais, assumindo, porém, uma forma rudimentar, e confinando-se geralmente a uma divisão sexual. O elevado grau de especialização na divisão do trabalho resulta particularmente da produção industrial moderna. É erro supor, como o fazem muitos economistas, que a diversificação da divisão do trabalho é um fenómeno característico da esfera «económica», ou que essa diversificação é consequência apenas da industrialização. Podemos identificar o mesmo processo em todos os sectores das sociedades contemporâneas — no governo, no direito, nas ciências e nas artes. A especialização é cada vez mais evidente em todas as áreas da vida social. Consideremos o exemplo da ciência: antigamente havia uma única disciplina, a «filosofia», que se dedicava ao estudo de toda a realidade natural e social, e que hoje se encontra dividida em inúmeras disciplinas independentes.

Esse incremento da diferenciação social que é característico do processo de evolução das sociedades tradicionais para as formas sociais modernas pode ser comparado a certos princípios biológicos. Os primeiros organismos que nos aparecem na escala evolutiva são de estrutura simples; a esses organismos simples seguem-se outros mais complexos, caracterizados por um grau mais elevado de especialização funcional interna: «quanto mais especializadas são as funções do organismo, mais elevada é a sua posição na escala evolutiva»⁴⁰. Trata-se de uma comparação entre a análise que Durkheim faz do desenvolvimento da divisão do trabalho e suas relações com a ordem moral. Caso pretendamos analisar a significação da diferenciação na divisão do trabalho, temos de comparar e contrastar os princípios segundo os quais estão organizadas as sociedades menos evoluídas, com aqueles que regem a organização das sociedades «avançadas».

O que implica uma tentativa de medição das mudanças que se verificam na natureza da solidariedade social⁴¹. Uma vez que a solidariedade social não é, segundo Durkheim, directamente mensurável

³⁹ DST.

⁴⁰ DST.

⁴¹ Vide J. E. S. Hayward: «Solidarist syndicalism: Durkheim and Duguit», *Sociological Review*, vol. 8, 1960, partes 1 e 2, pp. 17-36 e 185-202.

— o que se verifica também em todos os outros fenómenos morais —, caso pretendamos registar a forma inconstante da solidariedade moral «temos de substituir ao facto interno, que nos escapa, um índice externo [*fait extérieur*] que o simbolize»⁴². Encontramos esse índice nos códigos legais. Sempre que haja uma forma estável de vida social, as regras morais serão eventualmente codificadas sob a forma de leis. Se bem que possam surgir conflitos ocasionais entre as modalidades consuetudinárias de comportamento e o direito, o facto é excepcional, e só se verifica quando o direito «deixa de corresponder ao estado actual da sociedade, mantendo-se pela força do hábito, e sem qualquer razão para tal»⁴³.

Um preceito legal pode ser definido como uma regra de conduta que é sancionada; e as sanções dividem-se em dois tipos principais. As sanções «repressivas» são características da lei penal, consistindo na imposição de qualquer tipo de sofrimento ao indivíduo que transgride a lei, como castigo da sua transgressão. Essas sanções incluem a privação da liberdade, a imposição de castigos físicos, a perda da honra, etc. As sanções «reparadoras», por outro lado, implicam a restauração ou restabelecimento das relações tais quais estas se processavam antes de a lei ser violada. Se um homem exigir a outro a compensação de danos que este lhe causou, o objectivo do processo legal consiste em recompensar o queixoso, caso a sua queixa seja aceite, por qualquer perda que este tenha sofrido individualmente. O indivíduo que perde um caso deste tipo não fica desonrado à face da sociedade. São deste género a maioria dos processos de direito civil, comercial ou constitucional.

A lei repressiva aplica-se a todo o tipo de transgressão considerada como um «crime». Um crime é um acto que viola sentimentos «universalmente aprovados» pelos membros de uma sociedade. A base moral difusa do direito penal é evidenciada pelo carácter generalizado do mesmo. A lei reparadora define com precisão ambos os aspectos da obrigação legal — tanto a obrigação como a pena aplicada em caso de transgressão. «O direito penal, pelo contrário, estabelece apenas as sanções, omitindo qualquer referência às obrigações a que essas sanções correspondem. Não ordena que haja respeito pela vida de outrem, mas mata o assassino. Não começa por dizer, como o faz o direito civil: é este o dever; mas pelo contrário, é este o castigo.»⁴⁴

A razão pela qual a lei repressiva não tem de especificar a natureza da obrigação moral, diz Durkheim, é evidente: é porque todos a conhecem e aceitam.

⁴² DST.

⁴³ DST.

⁴⁴ DST.

A predominância do direito penal no interior do sistema jurídico de uma dada sociedade pressupõe assim, necessariamente, a existência de uma *consciência colectiva* bem definida, de crenças e sentimentos partilhados por todos os membros da sociedade. A punição é antes de mais nada uma reacção emotiva a uma transgressão. Demonstra-no-lo o facto de nem sempre se confinar aos culpados: indivíduos completamente inocentes, mas intimamente relacionados com o culpado — tal como os seus parentes ou amigos — sofrem também por vezes, porque estão «manchados» pela associação com o culpado. O castigo tende de modo muito particular a revestir-se desse carácter cego e reflexo nas sociedades primitivas; mas o princípio que está na base do direito penal é o mesmo em todos os tipos de sociedade, mesmo nas mais desenvolvidas. Nas sociedades contemporâneas, o argumento a que se recorre frequentemente para justificar a manutenção das sanções repressivas é que a perspectiva do castigo poderá evitar o crime. Mas se assim fosse realmente, diz Durkheim, a lei castigaria os criminosos, não de acordo com a gravidade do crime em si, mas antes segundo a força da *motivação* do criminoso quando cometeu o crime. «Os ladrões têm tanta inclinação para roubar como os assassinos para matar...; mas o assassinio é, no entanto, sujeito a sanções mais severas do que o roubo.»⁴⁵ O castigo mantém assim o seu carácter expiatório (no que se refere ao autor do acto criminoso), continuando, por outro lado, a ser um acto de vingança (por parte da sociedade). «Aquilo que nós vingamos, aquilo que o criminoso expia, é a ofensa à moral.»⁴⁶

A função primária do castigo é pois proteger e afirmar a *consciência colectiva* face a actos que põem em dúvida o carácter sagrado da mesma. Nas sociedades mais simples há um sistema religioso unitário que constitui a expressão fundamental das crenças e dos sentimentos da *consciência colectiva*. A religião «compreende tudo, abraça tudo», contendo uma série de crenças e práticas reguladoras não só dos fenómenos estritamente religiosos como da «ética, do direito, dos princípios da organização política, e até da ciência...»⁴⁷. O direito penal

⁴⁵ DST. Durkheim faz no entanto uma reserva importante neste ponto da sua argumentação. Há sentimentos morais que são tão fortes em algumas sociedades como os que são punidos pelo direito penal. — Durkheim apresenta como exemplo o amor filial. A força dos sentimentos colectivos não constitui, pois, a única condição que determina o carácter criminal de um acto; esses sentimentos «têm também de ser precisos... relativos a práticas bem definidas... as leis penais caracterizam-se pela sua precisão e clareza, enquanto as regras puramente morais são geralmente um tanto ou quanto nebulosas».

⁴⁶ DST.

⁴⁷ DST.

começa por estar integrado numa estrutura religiosa; por outro lado, na maioria das formas primitivas de sociedade, toda a lei é repressiva⁴⁸.

As sociedades nas quais os principais laços de coesão se baseiam numa «solidariedade mecânica» têm uma estrutura agregada ou segmentária: isto é, são compostas por grupos político-familiares justapostos (grupos de clã), cuja organização interna é muito semelhante. A tribo como todo constitui uma «sociedade» porque é uma unidade cultural: porque os membros dos vários grupos clânicos professam o mesmo conjunto de crenças e sentimentos. Assim, qualquer das partes constituintes dessa sociedade pode afastar-se sem prejuízo para as outras — da mesma maneira que organismos biológicos simples podem dividir-se em vários corpos que serão todos eles unitários e auto-suficientes. Nas sociedades segmentárias primitivas a propriedade é comunitária, fenómeno que constitui apenas um dos aspectos específicos do baixo nível geral de individualização. Uma vez que na solidariedade mecânica a sociedade é dominada pela existência de um conjunto de crenças e sentimentos bem firmes e aceites por todos os membros da comunidade, não pode portanto haver grande diferenciação entre os indivíduos; cada indivíduo é um microcosmo do todo. «A propriedade não passa efectivamente de uma projecção da pessoa sobre as coisas. Quando a única personalidade que existe é a personalidade colectiva, a propriedade não pode ser senão colectiva também.»⁴⁹

O desenvolvimento da solidariedade orgânica

A substituição progressiva da lei repressiva pela lei reparadora é uma tendência que se correlaciona com o grau de desenvolvimento de uma sociedade: quanto mais elevado for o nível de desenvolvimento social, maior será a proporção de leis reparadoras na estrutura jurídica da sociedade em questão. O elemento fundamental da lei repressiva — a concepção do castigo como expiação — está ausente da lei repa-

⁴⁸ DST.

⁴⁹ DST. Durkheim observa numa publicação subsequente que o desenvolvimento do Estado não é necessariamente paralelo ao nível geral de evolução de uma sociedade. Uma sociedade relativamente primitiva pode ter um Estado bastante desenvolvido. Neste ponto, a análise de Durkheim aproxima-se das considerações de Marx sobre o «despotismo oriental». Durkheim diz-nos que nessas sociedades «o direito de propriedade que a comunidade detém sobre as coisas é transferido para as mãos de uma personagem que assim se encontra instituída» (DST). Durkheim analisa pormenorizadamente este problema, relacionando-o com as variações de intensidade e de qualidade das sanções penais em «Deux lois de l'évolution pénale», AS, vol. 4, 1899-1900, pp. 65-95.

radadora. A forma de solidariedade social que corresponde à predominância da lei reparadora difere pois da que se exprime pela lei penal. A própria existência da lei reparadora pressupõe a prevalência da divisão diferenciada do trabalho, na medida em que defende os direitos dos indivíduos, quer em relação à propriedade privada quer em relação a outros indivíduos que se encontrem numa posição social diferente.

«A sociedade reveste-se em cada um desses casos de um aspecto diferente. No primeiro [solidariedade mecânica] aquilo a que damos esse nome equivale a uma totalidade mais ou menos organizada de crenças e sentimentos comuns a todos os membros do grupo: é o tipo colectivo. Por outro lado, a sociedade de que somos solidários no segundo caso constitui um sistema de funções diferenciadas e especiais, que mantêm entre si relações bem definidas.»⁵⁰

O segundo tipo de coesão social é a «solidariedade orgânica». A solidariedade não deriva aqui simplesmente da aceitação de um conjunto de crenças e sentimentos comuns, mas sim de uma interdependência funcional na divisão do trabalho. Quando é a solidariedade mecânica que está na base da coesão social, a *consciência colectiva* «envolve completamente» a consciência individual, tornando os indivíduos idênticos. A solidariedade orgânica, pelo contrário, pressupõe não a identidade, mas antes a *diferença* entre os indivíduos nas suas crenças e acções. O desenvolvimento da solidariedade orgânica e a expansão da divisão do trabalho correlacionam-se pois com a acentuação do individualismo.

O progresso da solidariedade orgânica está assim necessariamente dependente do declínio da importância da *consciência colectiva*. As crenças e os sentimentos comuns não desaparecem, porém, completamente nas sociedades mais complexas; e a constituição de relações contratuais nem por isso pode ser considerada como amoral e feita meramente de acordo com os interesses de cada um. Durkheim repete neste ponto afirmações que fizera já nas suas primeiras obras, de modo particular na crítica à concepção de *Gesellschaft* de Tönnies. Durkheim propõe-se rebater em *A Divisão do Trabalho* as teorias de Herbert Spencer, mas a argumentação que apresenta é muito semelhante. Uma sociedade na qual cada indivíduo procurasse satisfazer unicamente os seus próprios interesses desintegrar-se-ia num curto espaço de tempo. «Nada é menos constante do que o interesse. O meu interesse leva-me a unir-me hoje com uma pessoa que amanhã será minha inimiga.»⁵¹ É certo, admite Durkheim, que as relações contratuais se multiplicam na proporção em que a divisão do trabalho aumenta. Mas a expansão

⁵⁰ DST.

⁵¹ DST.

das relações contratuais pressupõe a existência de normas que regulam os contratos; todos os contratos são regidos por prescrições bem definidas. Por muito complexa que seja no seio de uma sociedade a divisão do trabalho, esta nem por isso passa a reduzir-se a um caos de alianças contratuais a curto prazo. Durkheim reitera neste ponto um argumento que apresentara já na crítica a Tönnies: «É erro opor uma sociedade baseada na comunicação de crenças a uma outra que se baseie na cooperação, considerando que só a primeira se reveste de um carácter moral, e que a segunda não passa de um agrupamento económico. A cooperação caracteriza-se por uma moralidade própria e intrínseca.»⁵²

A teoria utilitarista abstrai da base de solidariedade moral na qual assentam as sociedades contemporâneas; e erra igualmente nas causas que aponta para a expansão da divisão do trabalho. Atribui esse aumento da especialização ao aumento da riqueza material a que a diversificação do trabalho e a troca deram origem. Segundo esta concepção, quanto maior for a produção maior número de necessidades humanas serão satisfeitas, e maior será a felicidade dos homens. Durkheim refuta essa ideia, apresentando vários argumentos. O mais importante é que a tese é falaciosa ao nível empírico. Se bem que o homem moderno conheça prazeres novos, anteriormente desconhecidos, esses prazeres são contrabalançados por novos sofrimentos, que não existiam nas sociedades anteriores⁵³. O elevado índice de suicídios nas sociedades contemporâneas constitui prova disso mesmo. O suicídio devido a hipocondria é praticamente inexistente nas sociedades menos avançadas; o facto de se verificar com tanta frequência nas sociedades contemporâneas prova-nos que a diferenciação social não produz inevitavelmente uma elevação do nível geral de felicidade⁵⁴.

Temos pois de procurar outra explicação para a expansão da divisão do trabalho. Sabemos que essa expansão se correlaciona directamente com a desintegração do tipo segmentário de estrutura social. Se isso acontece, é porque se criaram relações onde estas não existiam, o que deu origem a que grupos até aí isolados entrassem em contacto. O contacto entre os diferentes modos de vida e crenças dessas sociedades contribui para desfazer a homogeneidade que os grupos mantinham enquanto isolados, estimulando por outro lado as trocas económicas e culturais. A divisão do trabalho intensifica-se, «na medida em que há mais indivíduos que passam a manter entre si um contacto suficiente

para poderem agir e reagir uns sobre os outros»⁵⁵. Durkheim dá o nome de densidade moral ou «dinâmica» à frequência desses contactos. O incremento dos contactos diversificados entre os indivíduos deriva obviamente de relações físicas contínuas de um ou outro tipo. Ou seja, o aumento da densidade dinâmica depende do aumento da densidade física da população. Podemos então formular a seguinte proposição de ordem geral: «A divisão do trabalho varia na razão directa do volume e da densidade das sociedades, e se essa divisão se intensifica de modo contínuo no decurso da evolução social, é porque as sociedades se tornam regularmente mais densas e sofrem um aumento geral de volume.»⁵⁶

Disse-se já muitas vezes que a interpretação de Durkheim no que a este ponto se refere está em contradição com um princípio que estabelece em *As Regras do Método Sociológico*, a saber, que os fenómenos sociais não podem ser explicados por redução. O próprio Durkheim parece ter tido consciência disso pois corrigiu mais tarde alguns aspectos da definição que dera da relação entre a densidade física e a densidade dinâmica⁵⁷. A explicação apresentada por Durkheim em *A Divisão do Trabalho* é, porém, de ordem sociológica: a densidade física só tem importância na medida em que se transforma em densidade moral ou dinâmica, e o factor explanatório é a frequência do contacto social. Uma outra crítica dirigida a Durkheim, mais defensável, é que ele dá uma explicação «biológica» quando analisa o *conflito*, em moldes quase-darwinianos, interpretando-o como um mecanismo acelerador do progresso da divisão do trabalho. Darwin e outros biólogos demonstraram, segundo Durkheim, que a luta pela vida é particularmente acentuada entre organismos do mesmo tipo. A existência desse conflito tende a gerar uma especialização complementar que permite aos organismos viver lado a lado sem impedirem a sua mútua sobrevivência. A diferenciação das funções permite a sobrevivência de vários tipos de organismos. Pode aplicar-se à sociedade humana em princípio semelhante, conclui Durkheim: «Os homens estão submetidos à mesma lei. Podem coexistir na mesma cidade ocupações diferentes que se não constroem necessariamente entre si, uma vez que perseguem objectivos diferentes. O soldado procura a glória militar, o padre a autoridade moral, o estadista o poder, o homem de negócios a riqueza, o sábio o renome científico.»⁵⁸

⁵² DST.

⁵³ Durkheim repete neste ponto um argumento que apresentara já no seu artigo anterior sobre o suicídio. Vide nota 31, p. 119.

⁵⁴ DST. Nas sociedades primitivas, «um homem mata-se não porque considere que a vida é má, mas sim porque o ideal que professa lhe exige esse sacrifício». É o tipo de suicídio a que Durkheim dá o nome de «suicídio altruísta».

⁵⁵ DST.

⁵⁶ DST. Durkheim admite que há excepções a esta regra: por exemplo, o caso da China tradicional ou da Rússia. Nesses casos, «a divisão do trabalho não progride em proporção com o volume social. O aumento de volume não é necessariamente um sinal de superioridade, quando a densidade não aumenta ao mesmo tempo e no mesmo grau...» (DST).

⁵⁷ Vide RMS.

⁵⁸ DST.

O individualismo e a anomia

Após ter procedido a uma análise funcional e causal da divisão do trabalho, Durkheim passa a dar resposta às questões que constituíram o estímulo inicial da sua obra. A diferenciação da divisão do trabalho está inevitavelmente na origem do declínio da universalidade da *consciência colectiva* na sociedade. O desenvolvimento do individualismo é uma consequência inevitável da expansão da divisão do trabalho: e o individualismo só se pode acentuar na medida em que as crenças e os sentimentos colectivos percam parte da sua força. A *consciência colectiva* «passa a ser constituída por modalidades de pensamento e de sentimento muito gerais e indeterminadas, que permitem a afirmação das diferenças individuais»⁵⁹. As sociedades modernas nem por isso caem na desordem, como o pretendem aqueles que partem do princípio de que só há coesão social quando exista um consenso moral bem definido. Nas sociedades contemporâneas essa forma de coesão (a solidariedade mecânica) é progressivamente suplantada por um novo tipo de coesão social (a solidariedade orgânica). O funcionamento da solidariedade orgânica não pode porém ser interpretado à maneira da teoria utilitarista; a sociedade contemporânea continua a ser uma ordem moral. A *consciência colectiva* das sociedades modernas «reforçou-se e definiu-se» mesmo no que se refere a um aspecto específico, que é o do «culto do indivíduo»⁶⁰. O progresso do «culto do indivíduo» só se tornou possível devido à secularização da maioria dos sectores da vida social. Difere das formas tradicionais da *consciência colectiva* na medida em que esta consiste em crenças e sentimentos comuns, e aquele se centra no valor e na dignidade do indivíduo, mais do que da colectividade. O «culto do indivíduo» é o equivalente moral do progresso da divisão do trabalho; porém, difere consideravelmente, no conteúdo das formas tradicionais de comunidade moral, e não pode constituir a base *única* em que assenta a solidariedade das sociedades contemporâneas.

«É sem dúvida uma fé comum; mas, em primeiro lugar, só é possível devido à extinção de todas as outras, e consequentemente não pode produzir o mesmo efeito que essa multidão de crenças extintas. Nada as pode compensar. Além disso, embora seja comum na medida em que nela comunga toda a comunidade, é individual no seu objecto.»⁶¹

A análise de Durkheim encontra neste ponto uma dificuldade óbvia. Se o desenvolvimento da divisão do trabalho não está necessariamente

associado à ruptura da coesão social, como explicar os conflitos que constituem característica tão evidente do mundo económico moderno? Durkheim reconhece que a expansão da divisão do trabalho resultante da industrialização deu origem a um conflito de classe entre o capital e o trabalho assalariado. Esse conflito não resulta porém directamente da divisão do trabalho. É antes consequência do facto de a divisão das funções económicas ter ultrapassado temporariamente o processo de formação de regras morais apropriadas. A divisão do trabalho não produz coesão social porque se encontra num estado anómico⁶². Ou seja, a relação entre o capital e o trabalho assalariado aproxima-se efectivamente das condições que os utilitaristas consideram eticamente ideais — há poucos ou nenhuns regulamentos presidindo à formação dos contratos. O resultado de um tal estado de coisas é um estado crónico de conflito de classe. A formação das relações contratuais tende a ser determinada, não pelas necessárias leis morais mas antes pela imposição da força coerciva. Durkheim chama a isso «divisão forçada do trabalho» (*la division du travail contrainte*). Se bem que o funcionamento da solidariedade orgânica implique a existência de regras normativas para as relações entre as diferentes ocupações, isto não poderá ser levado a cabo se essas regras forem unilateralmente impostas por uma classe a outra classe. Os conflitos desse tipo só podem ser evitados, caso a divisão do trabalho seja feita de acordo com a distribuição dos talentos e das capacidades, e caso as posições profissionais mais elevadas não sejam monopolizadas por uma classe privilegiada. «Se uma classe da sociedade se vir obrigada, para sobreviver, a prestar os seus serviços por qualquer preço, enquanto outra poderá abster-se disso por ter ao seu dispor recursos que não são necessariamente devidos a qualquer superioridade social, a segunda goza por lei de uma vantagem injusta em relação à primeira.»⁶³

A situação actual, na qual se verifica o referido estado de coisas, é uma situação de transição. O declínio progressivo da desigualdade de oportunidades («desigualdade externa») é uma tendência histórica bem definida que acompanha o desenvolvimento da divisão do trabalho. Segundo Durkheim, podemos compreender facilmente a razão por que as coisas se passam assim. Nas sociedades primitivas, onde a solidariedade se baseia essencialmente na comunidade de crenças e sentimen-

⁵⁹ Durkheim parece ter ido buscar a Guyau o termo «anomia» (vide nota 25, p. 119). Guyau confere ao termo «anomia religiosa» um sentido próximo do que Durkheim atribui ao de «culto do indivíduo».

⁶³ Para uma análise mais promenorizada das ideias de Durkheim sobre esta matéria, vide adiante, pp. 306-309, 367 e 368.

⁵⁹ DST.

⁶⁰ DST.

⁶¹ DST.

tos, nem existem meios nem se faz sentir a necessidade de igualização dos talentos e das oportunidades. Mas a individualização acarretada pela divisão do trabalho significa que faculdades humanas específicas que até aí se tinham mantido latentes passam a poder realizar-se, o que dá origem a uma pressão no sentido de auto-realização individual:

«Podemos portanto dizer que a divisão do trabalho só produz solidariedade se for espontânea, e na medida em que for espontânea. Por espontaneidade não entendemos apenas a ausência de violência expressa ou directa, mas também de tudo o que possa pôr obstáculos, ainda que indirectos, ao livre emprego da força social representada por cada indivíduo. Isto implica não só que os indivíduos não sejam obrigados pela força a desempenhar determinadas funções, mas ainda que não deparem com qualquer obstáculo que os impeça de ocupar no enquadramento social a posição que lhes compete de acordo com as suas capacidades.»⁶⁴

⁶⁴ DST.

A CONCEPÇÃO DE MÉTODO SOCIOLÓGICO DE DURKHEIM

As ideias expostas por Durkheim em *A Divisão do Trabalho* constituem as bases da sua sociologia, e na maioria das suas obras posteriores limita-se a desenvolver os temas aí apresentados. Esta afirmação aplica-se de modo muito especial às duas principais obras que Durkheim publicou antes do fim do século XIX: *As Regras do Método Sociológico* (1895) e *O Suicídio* (1897). Durkheim desenvolve na primeira das referidas obras as hipóteses metodológicas que aplicara já em *A Divisão do Trabalho*. Se bem que o tema versado em *O Suicídio* pareça à primeira vista muito diferente do de *A Divisão do Trabalho*, os temas da primeira obra combinam-se muito intimamente com os da segunda no contexto do pensamento de Durkheim, inserindo-se ainda no contexto geral das obras de ética social do século XIX. Desde o fim do século XVIII que o suicídio era considerado por vários autores como um problema específico, cujo estudo permitiria uma análise simultânea de problemas morais mais gerais. A análise que Durkheim faz em *O Suicídio* inspira-se nas obras desses autores, tomando, porém, igualmente como ponto de partida algumas das conclusões gerais referentes à ordem moral das várias formas de sociedade expostas já em *A Divisão do Trabalho*.

O problema do suicídio

Durkheim começou a interessar-se pelo problema do suicídio e pelos inúmeros escritos que versavam esse tema algum tempo antes de 1897. Em 1888 escrevia já: «podemos afirmar que um aumento contínuo do número de suicídios constitui sempre um indicio de uma subversão importante nas condições orgânicas da sociedade»¹. Durkheim propõe-se talvez como objectivo principal de *O Suicídio* identificar, por meio de uma análise precisa de um fenómeno específico, a natureza dessa *lacuna* moral que se manifesta nas sociedades contemporâneas. Mas a

¹ «Suicide et natalité, étude de statistique morale», p. 447.

este objectivo principal acresce um outro, de ordem metodológica: a aplicação do método sociológico à explicação de um fenómeno que *prima facie* se poderia considerar como totalmente «individual».

Um dos pontos básicos perfilhados por todos os autores que tinham escrito até à data sobre o suicídio, e que Durkheim adopta também, é que é indispensável estabelecer uma distinção analítica bem precisa entre a explicação da distribuição das *taxas* de suicídio e a motivação dos casos individuais de suicídio. Os estatísticos do século XIX tinham já demonstrado que as taxas de suicídio que se verificavam nas várias sociedades apresentam uma distribuição estável de ano para ano, se bem que estejam sujeitas a flutuações periódicas identificáveis. Os padrões da taxa de suicídio devem pois depender de fenómenos de ordem geográfica, biológica ou social distribuídos de forma estável². Durkheim analisa pormenorizadamente em *O Suicídio* os dois primeiros tipos de fenómenos, concluindo que nem um nem outro podem ser considerados como explicações possíveis da distribuição das taxas de suicídio³. Só o terceiro tipo de factor, o de ordem social, pode pois explicar os padrões das taxas de suicídio.

A distribuição do suicídio nos países da Europa ocidental mostra-nos que há uma relação muito íntima entre as taxas de suicídio e a denominação religiosa: os países predominantemente católicos têm taxas de suicídio mais baixas do que os predominantemente protestantes. Esta diferença acentuada das taxas de suicídio não pode ser atribuída ao grau de condenação de que o suicídio é objecto numa e outra religião, pois ambas o proíbem com a mesma veemência. A explicação desse fenómeno tem portanto de ser procurada nas diferenças que existem entre a organização social de uma e outra igreja. A diferença mais óbvia entre as duas consiste, segundo Durkheim, no facto de o protestantismo se basear na promoção de um espírito de livre indagação. A Igreja católica baseia-se numa hierarquia eclesiástica tradicional, cuja autoridade em questões de dogma religioso é incontestável; o protestante, pelo contrário, está sozinho perante o seu Deus: «tal como os outros fiéis, o padre não tem outra fonte que o inspire além de si mesmo, da sua própria consciência»⁴. O protestantismo é, segundo Durkheim, uma Igreja «menos coesa» do que a católica.

² Todas as relações estatísticas entre o suicídio e os fenómenos sociais utilizadas por Durkheim em *O Suicídio* tinham sido estabelecidas por outros autores. Vide o meu artigo «The suicide problem in French sociology», *British Journal of Sociology*, vol. 16, 1965, pp. 3-18.

³ S.

⁴ O anglicanismo constitui excepção parcial a esta regra, segundo Durkheim; em Inglaterra, a taxa de suicídio é efectivamente mais baixa do que nos outros países protestantes.

Podemos inferir portanto do que acaba de ser dito que o facto de o catolicismo ter um «efeito preservativo» em relação ao suicídio não se deve a razões de ordem religiosa propriamente dita; ou seja, que o degrau de integração característico de outros sectores da sociedade pode ser relacionado com a taxa de suicídio de um modo comparável. Durkheim verificou que isso era efectivamente assim. A taxa de suicídio entre os indivíduos solteiros é menos elevada do que entre os casados da mesma idade, e há uma relação inversa entre o suicídio e a dimensão da unidade conjugal — quanto maior for o número de filhos na família, mais baixa será a taxa de suicídio. Este facto assemelha-se ao caso da relação entre suicídio e o credo religioso, existindo aqui, porém, uma medida da relação entre o suicídio e a integração na estrutura familiar. Encontramos uma relação do mesmo tipo entre a taxa de suicídio e o nível de integração social num outro contexto institucional. A taxa de suicídio desce em períodos de crise política nacional e em tempo de guerra: neste último caso, a taxa desce não só entre os membros das forças armadas mas também na população civil dos dois sexos⁵. A razão desse fenómeno é que as crises políticas e as guerras, estimulando o indivíduo a sentir-se envolvido num dado conjunto de circunstâncias, «conferem, pelo menos temporariamente, uma maior coesão à sociedade»⁶.

Há portanto entre o suicídio e a integração social uma relação que se mantém, independentemente do sector institucional da sociedade que analisarmos, o que nos permite formular a seguinte proposição: «o suicídio varia na razão inversa do grau de integração dos grupos sociais a que o indivíduo pertence»⁷. Este tipo de suicídio pode pois ser denominado «egoísta», constituindo a resultante de um estado que leva «o ser individual a afirmar-se de maneira excessiva face ao ser social e em detrimento deste...»⁸. O suicídio egoísta é muito característico das sociedades contemporâneas; mas não é o único tipo de suicídio que nelas encontramos. Há um outro tipo, derivado de um fenómeno que Durkheim analisa com bastante pormenor em *A Divisão do Trabalho*: o estado anónimo de desregramento moral que caracteriza as relações económicas. A correlação que podemos estabelecer entre a taxa de suicídio e a estrutura profissional constitui prova disso mesmo. As taxas de suicídio são, segundo observa Durkheim, mais elevadas nas profissões do sector industrial e comercial do que nas ocupações do sector agrícola.

⁵ Segundo Durkheim, essa descida das taxas de suicídio em tempos de guerra não pode em nenhum desses casos ser atribuída ao facto de as estatísticas serem menos precisas em períodos de convulsões sociais.

⁶ S.

⁷ S.

⁸ S.

Além disso, dentro das profissões dos sectores não-agrícolas, as taxas de suicídio são inversamente proporcionais ao nível socioeconómico sendo mais baixas entre os indivíduos em estado de pobreza crónica e mais elevada entre os ricos e as profissões liberais. Isto explica-se devido ao facto da própria pobreza funcionar como fonte de restrição moral: é nas profissões que estão acima dos níveis inferiores que encontramos uma maior libertação das regras morais estabilizadoras. A relação entre a anomia e o suicídio pode também ser provada por referência a um outro fenómeno que Durkheim analisa em *A Divisão do Trabalho*, considerando-o como consequência do estado anómico da indústria: a ocorrência de crises económicas. Em tempos de depressão económica verifica-se uma subida notável da taxa de suicídio. O facto não pode ser explicado unicamente em termos da privação económica que essas crises acarretam, uma vez que as taxas de suicídio sobem em grau equivalente em tempos de prosperidade económica. As flutuações do ciclo económico, tanto em tempo de prosperidade como em tempo de depressão, apresentam uma característica comum, o efeito desorganizador que têm sobre os modos de vida habituais. Tanto as pessoas que enriquecem subitamente como as que empobrecem, se encontram numa situação na qual as suas expectativas habituais sofrem uma tensão. Daí resulta uma condição anómica de desregramento moral.

A anomia é, tal como o egoísmo, «um factor constante e específico de suicídio nas nossas sociedades modernas; é uma das fontes abastecedoras do contingente anual de suicídios»⁹. A análise que Durkheim faz das diferenças entre o suicídio egoísta e anómico é por vezes ambígua, o que levou alguns comentadores a afirmar que não é possível estabelecer, com base na sua análise, uma distinção suficientemente clara entre um e outro tipo de suicídio¹⁰. Se lermos cuidadosamente a análise de Durkheim, considerando-a à luz dos pontos de vista que expõe em *A Divisão do Trabalho*, não podemos, porém, aceitar essa crítica. Durkheim estabelece uma relação bem clara entre o suicídio egoísta e o desenvolvimento do «culto do indivíduo» nas sociedades contemporâneas. O protestantismo é o percurso religioso e a fonte principal do individualismo moral moderno, que noutras zonas da vida social se secularizou completamente¹¹. O suicídio egoísta é pois um fruto do

⁹ S. Para uma análise aprofundada destas ideias, consideradas em relação à teoria psicológica, vide, de minha autoria, «A typology of suicide», *Archives européennes de sociologie*, vol. 7, 1966, pp. 276-295.

¹⁰ Barclay Johnson: «Durkheim's one cause of suicide», *American Sociological Review*, vol. 30, 1965, pp. 875-876.

¹¹ Durkheim esclarece esta questão na obra *L'évolution pédagogique en France* (Paris, 1969), que, embora importante, tem sido negligenciada.

desenvolvimento do «culto da personalidade». Onde «o homem é um deus para a humanidade», não pode deixar de haver um certo desenvolvimento do egoísmo: «O individualismo não é necessariamente egoísmo, mas aproxima-se muito dele; não se pode incentivar um deles sem que o outro se desenvolva também. É assim que surge o suicídio egoísta.»¹² O suicídio anómico, por outro lado, deriva da ausência de regras morais, particularmente característica da maioria dos sectores da indústria moderna. Na medida em que a anomia é, segundo Durkheim, um fenómeno «patológico», o suicídio anómico é também patológico, não devendo portanto ser considerado como uma característica inevitável das sociedades contemporâneas¹³. No entanto, o suicídio anómico e o suicídio egoísta relacionam-se intimamente entre si, sobretudo ao nível do suicídio individual. «É quase inevitável que o egoísta tenha uma certa tendência para o desregramento; pois, uma vez que está afastado da sociedade, esta não tem sobre ele influência para lhe impor regras.»¹⁴

Nas sociedades tradicionais, o suicídio reveste-se de uma forma diferente das do suicídio anómico e egoísta: este facto pode ser directamente atribuído às características da organização social, especificadas em *A Divisão do Trabalho*, pelas quais essas sociedades diferem das sociedades modernas. Uma das formas de suicídio que encontramos nas sociedades tradicionais é aquela em que o indivíduo se mata por dever, quando se encontra em certas circunstâncias. É o «suicídio altruísta obrigatório». Há outras formas de suicídio altruísta que não implicam uma obrigação precisa, e nas quais o suicídio está associado à execução de códigos de honra e prestígio bem definidos (suicídio altruísta «facultativo»). Ambas essas formas de suicídio altruísta derivam no entanto da existência de uma *consciência colectiva* forte, dominando de tal maneira as acções do indivíduo que este está pronto a sacrificar a sua vida pela realização de um valor colectivo.

«Exterioridade» e «constrangimento»

As ideias expostas em *O Suicídio* constituem testemunho bem convincente da fecundidade da concepção de método sociológico perfiada por Durkheim. Durkheim define da seguinte maneira a ideia básica

¹² S.

¹³ Durkheim afirma que um certo nível mínimo de anomia constitui elemento necessário das sociedades votadas à evolução progressiva. «Toda a moral do melhoramento e do progresso pressupõe assim um certo nível de anomia.» S.

¹⁴ S.

de *O suicídio*: «A constituição moral da sociedade estabelece em qualquer momento o contingente de mortes voluntárias. Manifesta-se, pois, em todos os povos uma força colectiva dotada de uma quantidade de energia definida, que impele os homens para a autodestruição. Os actos da vítima, que de início parecem exprimir apenas o seu temperamento pessoal, são na realidade um suplemento e um prolongamento de uma condição social que eles exteriorizam.»¹⁵

Isto não quer dizer, acrescenta Durkheim, que a psicologia em nada possa contribuir para explicar o suicídio: compete ao psicólogo estudar os motivos e circunstâncias particulares que levam indivíduos específicos, colocados em circunstâncias sociais relevantes (por exemplo, numa condição de anomia), a suicidar-se. Se bem que Durkheim exponha de forma sistemática em *As Regras do Método Sociológico* as suas concepções metodológicas, considera que estas estão já implícitas nos estudos que levou a cabo em *A Divisão do Trabalho* e em *O Suicídio*. «O método que descrevemos é apenas um resumo da nossa prática.»¹⁶

Um dos temas principais de *As Regras* é a necessidade de definir a natureza do objecto temático da sociologia e delimitar o seu campo de investigação. Durkheim afirma repetidamente nas suas obras que a sociologia continua a ser uma disciplina em grande medida «filosófica», consistindo numa miscelânea heterogênea de generalizações que abrangem os mais variados campos, e que assentam mais em deduções lógicas feitas a partir de conceitos apriorísticos do que propriamente num estudo empírico sistemático. A sociologia, diz Durkheim no início de *O Suicídio*, «está ainda no estágio das sínteses filosóficas, da edificação de sistemas. Em vez de tentar esclarecer uma área limitada do campo social, prefere as generalidades brilhantes...»¹⁷. A disciplina relaciona-se sem dúvida com o estudo do homem em sociedade: mas a categoria do «social» é frequentemente utilizada de forma pouco precisa. Quais são as características específicas da classe de fenómenos que podem ser classificados como «sociais», distinguindo-se assim de outras categorias tais como a «biológica» ou a «psicológica»¹⁸?

A tentativa de Durkheim no sentido da definição da especificidade do social baseia-se nos famosos critérios de «exterioridade» e «constran-

gimento» (*contrainte*). Se bem que a argumentação de Durkheim nesta matéria tenha sido objecto de várias interpretações divergentes, afigura-se-me relativamente simples explicar os pontos principais da mesma. Os factos sociais são «exteiores» ao indivíduo em dois sentidos diferentes, mas correlacionados. Em primeiro lugar, todos os homens nascem numa sociedade já constituída, dotada de uma organização ou estrutura bem definida, que condiciona a personalidade individual: «o crente encontra logo à nascença as crenças e as práticas da sua vida religiosa completamente constituídas; o facto de estas existirem antes dele significa que existem exteriormente a ele»¹⁹. Em segundo lugar, os factos sociais são «exteiores» ao indivíduo no sentido em que o indivíduo não passa de um elemento da totalidade de relações que constituem uma sociedade. Essas relações não foram criadas por um único indivíduo, sendo antes o fruto das interacções múltiplas entre todos os indivíduos. «O sistema de sinais a que recorro para exprimir o meu pensamento, o sistema de moeda de que me sirvo para pagar as minhas dívidas, os instrumentos de crédito que utilizo nas minhas relações comerciais, as práticas adoptadas na minha profissão, etc., funcionam independentemente do uso que deles faço.»²⁰ Diz-se frequentemente que Durkheim emprega aqui a palavra «indivíduo» em mais do que um sentido. Por vezes, o contexto da frase dá a entender que o seu autor se refere ao (hipotético) «indivíduo isolado», o ser a-social que constitui o ponto de partida da teoria utilitarista; outras vezes, Durkheim utiliza a palavra para designar um dado indivíduo «específico» — um membro de carne e osso de uma sociedade empírica²¹. Se tivermos porém em conta os objectivos de Durkheim, que eram em grande parte polémicos, a diferença entre os vários sentidos de que se pode revestir a palavra «indivíduo» não tem aqui grande importância. A proposição básica da tese de Durkheim é a de que *nenhuma* teoria ou análise que parta do «indivíduo», quer em qualquer dos dois sentidos mencionados quer noutros ainda, poderá apreender as propriedades específicas dos fenómenos *sociais*.

Ou seja, o que aqui está em causa é um conceito. A insistência com que Durkheim nos fala de «factos» sociais pode até certo ponto esconder esta verdade; mas é óbvio que o critério de «exterioridade» não é um critério empírico. Se assim fosse, teríamos necessariamente de concluir que a sociedade é exterior a *todos* os indivíduos: o que, segundo Durkheim, constitui «uma afirmação obviamente absurda, que não nos

¹⁵ S.

¹⁶ «La sociologie en France au XIX siècle», *Revue bleue*, vol. 13, 1900, p. 649. Durkheim diz ainda nas *Regras* que o método exposto nessa obra está «evidentemente contido, por implicação, no livro que publicámos recentemente sobre *A Divisão do Trabalho*...» RMS.

¹⁷ S.

¹⁸ Parsons criticou a maneira como Durkheim emprega a expressão «facto» social como equivalente a «fenómeno» social, o que dá origem a uma confusão epistemológica (Parsons, pp. 41-42).

¹⁹ RMS.

²⁰ RMS.

²¹ Cf. Harry Alpert: *Emile Durkheim and his Sociology* (Nova Iorque, 1939), pp. 135-137; Parsons, pp. 367-368; Guy Aimard: *Durkheim et la science économique* (Paris, 1962), pp. 26-31.

pode ser de modo algum atribuída»²². Durkheim afirma repetidamente que «a sociedade se compõe unicamente de indivíduos»²³. Podemos porém estabelecer um paralelo com a relação entre os elementos químicos e as substâncias formadas das combinações entre eles: «aquilo que não queremos de modo algum admitir em relação aos factos sociais é aceite de bom grado em relação a todos os outros domínios da natureza. Sempre que vários elementos se combinam para produzir, por efeito dessa combinação, fenómenos novos, é evidente que esses novos fenómenos consistem, não nos elementos originais, mas no todo constituído pela sua união. A célula viva contém apenas partículas minerais, tal como a sociedade contém apenas indivíduos; mas os fenómenos característicos da vida não se reduzem a átomos de hidrogénio, oxigénio, carbono e nitrogénio... Apliquemos pois o mesmo princípio à sociologia. Se essa síntese *sui generis* que é uma dada sociedade produz fenómenos novos, que diferem daqueles que se passam nas mentes individuais, temos de admitir que esses factos residem na própria sociedade que os produz, e não na suas partes, isto é, nos seus membros»²⁴.

O segundo critério que Durkheim aplica quando se propõe definir a natureza específica dos factos sociais é de ordem empírica: a existência do «constrangimento» moral. Passamos a apresentar o exemplo que o próprio Durkheim dá: o caso da «paternidade». A paternidade é por um lado uma relação biológica: um homem torna-se «pai» de um filho através do acto da procriação. Mas a paternidade é também um fenómeno social: o pai é obrigado, por convenção e por lei, a agir de determinada maneira para com o filho (e os outros membros da família). Essas modalidades de acção não são criadas pelo indivíduo em questão, fazendo parte de um sistema de deveres morais que o obriga tanto a ele como a todos os outros homens. Se bem que o indivíduo possa desrespeitar essas obrigações, fá-lo sentido a força que têm, confirmando assim o seu carácter de constrangimento: «Mesmo quando me liberto dessas regras e as violo com êxito, tenho sempre de lutar com elas. Ainda que vencidas, a resistência que oferecem constitui prova suficiente do seu poder coercivo.»²⁵ Isto torna-se mais óbvio no caso das obrigações legais, que são

²² S.

²³ Ou seja, de indivíduos e dos artefactos que estes produzem; mas os objectos físicos só têm relevância social quando há na sociedade homens que lhes atribuem um significado. RMS.

²⁴ RMS.

²⁵ RMS. Quando aplica este critério, Durkheim coloca aquilo a que Weber dá o nome de «usage» (uso) — comportamento habitual, mas que não é normativamente aprovado ou condenado — nas fronteiras da sociologia, chegando assim a uma conclusão muito semelhante à de Weber. Cf. Adiante, pp. 214-216.

sancionadas por uma série de forças coercivas: a polícia, os tribunais, etc. Há porém uma grande variedade de sanções de outros tipos que obrigam o indivíduo a respeitar deveres que não são expressos pela lei.

Durkheim afirma repetidamente que a conformidade com as obrigações raramente se baseia no medo às sanções aplicadas em caso de infracção. Na maioria dos casos os indivíduos aceitam a legitimidade da obrigação, não tendo portanto consciência do seu carácter coercivo: «quando me conformo com elas de bom grado, esse constrangimento quase passa despercebido, uma vez que é desnecessário. Constitui, no entanto, característica intrínseca destes factos, e a prova é que se afirma assim que tento resistir-lhe»²⁶. O facto de Durkheim tanto insistir na importância do constrangimento deve-se a uma intenção polémica dirigida contra o utilitarismo. O constrangimento moral tem porém dois aspectos, e o outro é o da aceitação de um ideal (por muito parcial que essa aceitação seja) que também implica sempre. Durkheim havia de dizer mais tarde que nunca o tinham compreendido bem quanto a esse aspecto:

«Uma vez que considerámos que o constrangimento era o *signal exterior* que permitia diferenciar e identificar os factos sociais dos factos da psicologia individual, houve quem partisse do princípio de que estávamos a afirmar que a coerção física era indispensável na vida social. Nunca considerámos, porém, que essa coerção fosse mais do que a expressão material e evidente de um facto interno e profundamente enraizado que é integralmente ideal: refiro-me à *autoridade moral*.»²⁷

A lógica da generalização explanatória

No prefácio à segunda edição de *As Regras*, Durkheim responde às objecções que foram levantadas a uma proposta que é talvez a mais célebre de todo o livro: «considerem-se os factos sociais como coisas»²⁸. Este postulado é de ordem metodológica e não ontológica, tendo de ser interpretado em termos da concepção da modalidade de progresso da ciência que Durkheim fora buscar a Comte. Antes de se constituírem como disciplinas conceptualmente precisas e empiricamente rigorosas, todas as ciências consistem em colecções de noções muito gerais e inexactas, derivadas originalmente da religião: «... o pensamento e a reflexão são anteriores à ciência, que se limita a servir-se

²⁶ RMS.

²⁷ FER. Cf. Raymond Aron: *Main Currents in Sociological Thought* (Londres, 1967), vol. 2, pp. 63-64.

²⁸ RMS.

deles de forma metódica». Essas noções não são porém submetidas de forma sistemática ao teste da experiência: «os factos intervêm apenas de modo secundário, como exemplos ou provas confirmativas»²⁹. Esse estágio pré-científico é ultrapassado por meio da introdução do método empírico, e não apenas pela mera discussão de conceitos. Isto é talvez mais importante na ciência social do que na natural, uma vez que estuda a actividade humana, pelo que nela se manifesta uma tendência para considerar os fenómenos sociais quer como isentos de realidade substancial (como criações da vontade individual) quer, pelo contrário, como fenómenos já conhecidos: palavras como «democracia», «comunismo», etc., são utilizadas sem mais explicações, como se designassem factos conhecidos com precisão, quando a verdade é que «despertam em nós ideias confusas, um aglomerado de impressões, preconceitos e emoções vagos»³⁰. A proposta de que os factos sociais devem ser tratados como «coisas» é formulada com o objectivo de contrariar essas tendências. Durkheim assimila assim os factos sociais ao mundo da realidade natural, na medida em que as suas propriedades, tais como as dos objectos da natureza, não podem ser imediatamente conhecidas por intuição directa, nem ser modificadas pela vontade humana. «A característica mais importante de uma "coisa" é o facto de ser impossível modificá-la pela simples acção da vontade. Não é que a coisa seja refractária a todas as modificações, mas o mero acto da vontade não basta para produzir nela uma modificação... Vimos já que os factos sociais partilham dessa característica.»³¹

O respeito pelo princípio que manda tratar os factos sociais como coisas, o princípio da objectividade, exige da parte do investigador uma atitude de distanciação em relação à realidade social. O que não quer dizer que este não possa abordar um determinado campo de investigação de um certo ponto de vista, mas apenas que tem de adoptar uma atitude emocionalmente neutra em relação ao que se propõe investigar³². Este tipo de atitude só se torna por sua vez possível mediante a formulação de conceitos bem precisos que permitam evitar a terminologia confusa e imprecisa do pensamento popular. Porém, no início da investigação não é possível ter um conhecimento sistemático do fenómeno em questão: temos portanto de conceptualizar o tema da nossa

²⁹ RMS.

³⁰ RMS.

³¹ RMS.

³² Durkheim chama a atenção para o facto de que «uma distanciação demasiado grande em relação a proposições que foram já testadas tem o inconveniente grave de dificultar a continuidade do esforço e do pensamento». «Sur le totémisme», AS, vol. 5, 1900-1901, p. 89.

investigação em termos das propriedades que são «suficientemente exteriores para poderem ser imediatamente apreendidas»³³. Em *A Divisão do Trabalho*, por exemplo, Durkheim tenta definir o crime em termos da «característica exterior» constituída pela existência de sanções punitivas; um crime é qualquer acção que atraia o castigo. Mas trata-se de um meio de elaborar um outro conceito de crime mais satisfatório: o crime é um acto que contraria crenças e sentimentos colectivos³⁴. Pode objectar-se que esta abordagem atribui um relevo indevido a atributos superficiais de um fenómeno, a expensas de outros traços mais fundamentais. Durkheim responde a essa objecção afirmando que a definição baseada nas características «exteriores» não passa de um primeiro passo, que nos permite «estabelecer o contacto com as coisas»³⁵. Esse conceito permite ao investigador uma *entrée* num campo de investigação, fornecendo como ponto de partida fenómenos observáveis.

Aquilo que Durkheim nos diz no que se refere à lógica da explicação e da prova em sociologia relaciona-se de perto com a sua análise das principais características dos factos sociais. A explicação dos fenómenos sociais pode ser tentada a partir de duas abordagens, a funcional e a histórica. A análise funcional de um fenómeno social implica o estabelecimento de uma «correspondência entre o facto em questão e as necessidades gerais do organismo social, e determina em que é que essa correspondência consiste...». A «função» tem de ser distinguida da «finalidade» ou «propósito» psicológico, «porque os fenómenos sociais não existem geralmente em função dos resultados úteis que produzem»³⁶. As motivações ou os sentimentos que levam os indivíduos a participar nas actividades sociais não correspondem na maioria dos casos às funções dessas actividades. A sociedade não é apenas um agregado de motivações individuais, mas antes «uma realidade específica que tem as suas próprias características»: os factos sociais não podem por conseguinte ser explicados em termos dessas motivações.

A identificação da função social não explica portanto, segundo Durkheim, as razões da existência do fenómeno social em questão. As causas que produzem um facto social são independentes da função que este desempenha na sociedade. Toda a tentativa de relação entre a função e a causa conduz a uma explicação teleológica da evolução social em termos de causas finais, observa Durkheim. A «explicação»

³³ RMS. Vide a penetrante análise de Roger Lacombe, *La méthode sociologique de Durkheim* (Paris, 1926), p. 67.

³⁴ RMS.

³⁵ RMS.

³⁶ RMS.

em termos de causas finais conduz por sua vez ao tipo de raciocínios errôneos que Durkheim critica tanto em *A Divisão do Trabalho* como em *O Suicídio*:

«Comte reduz portanto toda a força progressiva da espécie humana a essa tendência fundamental "que leva o homem a melhorar constantemente a sua condição, qualquer que esta seja, e em todas as circunstâncias"; e Spencer relaciona essa força com a necessidade de uma felicidade maior... Este método confunde, porém, dois problemas muito diferentes... A necessidade que temos das coisas não pode dar-lhes existência, nem conferir-lhes a sua natureza específica.»³⁷

As causas que estão na origem de determinado facto social não podem portanto ser identificadas com as funções sociais que tal facto possa desempenhar. O procedimento metodológico adequado consiste pois em determinar as causas antes de tentar especificar as funções. O conhecimento das causas que deram origem a determinado fenómeno pode com efeito, em certas circunstâncias, esclarecer-nos quanto às suas possíveis funções. O carácter distinto da causa e da função não implica que não possa haver entre ambas uma relação recíproca, diz-nos Durkheim. «Sem dúvida que o efeito não pode existir sem a sua causa; mas esta precisa também do seu efeito. O efeito deriva da causa a sua energia; mas faz por vezes reverter essa energia para a causa, e não pode portanto desaparecer sem que a causa acuse os efeitos dessa desapareição.»³⁸ Num exemplo que Durkheim vai buscar em *A Divisão do Trabalho*, a existência do «castigo» depende assim do facto de prevalecerem sentimentos colectivos fortes. A função do castigo consiste em manter esses sentimentos com o mesmo grau de intensidade: se as transgressões não fossem castigadas, a força do sentimento indispensável à coesão social não seria preservada.

Normalidade e patologia

Uma parte importante de *As Regras* é consagrada a uma tentativa de estabelecimento de critérios científicos de patologia social. A argumentação apresentada por Durkheim no que a este ponto se refere constitui um desenvolvimento das ideias expostas nos seus primeiros artigos, que são de importância fundamental no seu pensamento. A maioria dos teóricos sociais, diz Durkheim, são de opinião de que medeia um abismo lógico absoluto entre as propostas científicas (afirmações de facto) e as

³⁷ RMS.

³⁸ RMS.

afirmações de valor. Nesta ordem de ideias os dados científicos não passam de «meios» técnicos, que podem ser utilizados a fim de facilitar a prossecução de determinados objectivos, mas esses objectivos não podem ser validados por recurso a processos científicos. Durkheim refuta esse dualismo kantiano, negando que a distinção entre «meios» e «fins» que pressupõe possa ser feita na realidade. Segundo Durkheim, essa dicotomização abstracta de meios e fins implica, na esfera da filosofia geral, erros semelhantes aos expressos de um modo mais concreto no modelo de sociedade proposto pelo utilitarismo: ou seja, tanto os «meios» como os «fins» que os homens utilizam ou se propõem constituem resultantes empíricas da forma de sociedade a que pertencem.

«Todo o meio é, considerado sob outro ponto de vista, um fim em si; pois para o pôr em prática é necessário querê-lo, da mesma maneira como se quer o fim cuja realização prepara. Há sempre vários caminhos que conduzem ao mesmo objectivo; é preciso portanto fazer uma escolha entre essas possibilidades. Ora se a ciência não pode ajudar-nos no que se refere à escolha do melhor objectivo, como poderá informar-nos sobre a escolha do melhor meio para o atingir? Por que é que haveria de recomendar-nos o mais rápido de preferência ao mais económico, o mais seguro de preferência ao mais simples, ou vice-versa? Se a ciência nos não pode guiar na determinação dos fins superiores, também não nos pode ajudar na escolha desses outros fins secundários e subordinados a que damos o nome de meios.»³⁹

A dicotomia entre meios e fins pode, na opinião de Durkheim, ser resolvida pela aplicação de princípios semelhantes àqueles que determinam na biologia a distinção entre «normalidade» e «patologia». Durkheim reconhece que a identificação do patológico põe à sociologia problemas particularmente difíceis. Procura portanto aplicar o preceito metodológico atrás referido: o normal no campo social pode ser identificado pela «característica exterior e perceptível» da universalidade. Ou seja, a normalidade pode ser determinada de uma forma preliminar por referência à prevalência de determinado facto social em sociedades de um dado tipo. Sempre que encontrarmos em todas ou na maioria das sociedades do mesmo tipo social um determinado fenómeno social, podemos considerá-lo «normal» nesse tipo de sociedade, a não ser quando um estudo mais aprofundado nos revele que o critério de universalidade foi mal utilizado. Assim, um facto social que é «geral» para um dado tipo de sociedade, é «normal» quando se demonstra assentar essa generalidade nas condições de funcionamento desse tipo de sociedade.

³⁹ RMS. Strauss diz o mesmo, criticando Weber, em Leo Strauss: *Natural Right and History* (Chicago, 1953), p. 41.

Podemos apresentar neste ponto o exemplo da tese fundamental que Durkheim defende em *A Divisão do Trabalho*. Durkheim demonstra nessa obra que a existência de uma *consciência colectiva* bem definida é incompatível com o funcionamento do tipo de sociedade caracterizado por uma divisão do trabalho muito acentuada. A preponderância crescente da solidariedade orgânica conduz ao declínio das formas tradicionais de crença; mas precisamente porque a solidariedade social passa a depender cada vez mais da interdependência funcional na divisão do trabalho, o declínio das crenças colectivas constitui característica normal do tipo moderno de sociedade. Neste caso particular, o critério preliminar da generalidade não nos faculta porém um método aplicável de determinação da normalidade. As sociedades modernas atravessam ainda um período de transição; as crenças tradicionais mantêm-se suficientemente arraigadas para que alguns autores possam afirmar que o seu declínio constitui um fenómeno patológico. A generalidade persistente dessas crenças não pode portanto servir de critério de determinação do que é normal e do que é patológico. Em tempos de mudança social rápida, em que «toda a sociedade sofre um processo de evolução, sem que se tenha ainda estabilizado na sua nova forma», persistem portanto elementos do que pode ser considerado normal em relação ao tipo de sociedade em vias de ser superado. É necessário analisar «as condições que regiam no passado essa generalidade e... investigar depois se essas condições se verificam ainda no presente»⁴⁰. Se essas condições já não são pertinentes, o fenómeno em questão, podendo embora ser considerado «geral», não pode continuar a ser apelidado de «normal».

O cálculo dos critérios de normalidade para os tipos específicos de sociedade permite-nos, segundo Durkheim, adoptar na teoria ética uma posição intermédia entre a concepção da história como uma série de acontecimentos únicos, que se não repetem, e a de que é possível formular princípios éticos que transcendam a história. A primeira hipótese exclui a possibilidade de uma ética generalizada; na segunda são formuladas regras éticas «intemporais e aplicáveis a toda a espécie humana». Apresentemos um exemplo a que Durkheim recorre muitas vezes. As ideias morais que existiam na *polis* grega clássica baseavam-se em concepções religiosas, e de modo particular numa estrutura de classe que assentava na escravatura: muitas das leis éticas desse período tornaram-se por isso mesmo obsoletas, e não seria possível ressuscitá-las no mundo moderno. Na Grécia, por exemplo, o ideal do «homem culto» é completo, dominando todos os ramos do conhecimento científico e literário, conjugava-se perfeitamente com o tipo de sociedade que o

⁴⁰ RMS.

professava. Esse ideal não se coaduna porém, de maneira nenhuma, com as exigências de uma ordem social baseada num elevado grau de especialização na divisão do trabalho.

Podemos dirigir à posição de Durkheim sobre este assunto uma objecção óbvia, a saber, que implica uma convivência com o *status quo*, na medida em que parece identificar o que é moralmente desejável com o estado de coisas no momento⁴¹. Durkheim nega que seja assim; pelo contrário, qualquer intervenção activa no sentido da modificação social só pode ter êxito caso se baseie num conhecimento preciso das tendências potenciais da realidade social em questão. «O futuro já está escrito para aquele que sabe como o ler...»⁴². O estudo científico da moral permite-nos identificar ideais que estão em vias de se impor na sociedade em questão, e que a consciência pública não reconhece ainda como tais. Demonstrando que esses ideais não são aberrantes e analisando a evolução das condições sociais que lhes está subjacente e em vias de promover o seu desenvolvimento, podemos estabelecer uma distinção entre as tendências que devem ser encorajadas e as que devem ser rejeitadas como obsoletas⁴³. Claro que a ciência nunca há-de ser tão completa que nos permita agir sempre sob a sua orientação. «Temos de viver, e temos portanto de nos antecipar muitas vezes à ciência. Nesses casos temos de agir o melhor possível, recorrendo às observações científicas de que dispomos...»⁴⁴.

A adopção de um tal ponto de vista não invalida todas as tentativas abstractas e «filosóficas» para criar éticas, logicamente consistentes, diz Durkheim. Se bem que «a moral não tenha esperado pelas teorias dos filósofos para se constituir e para funcionar», isso não significa que, dado o conhecimento empírico do enquadramento social das regras morais em questão, a reflexão filosófica não possa intervir também no sentido da modificação das regras vigentes. Os filósofos desempenharam frequentemente esse papel na história — geralmente sem disso terem consciência. Esses homens procuravam enunciar princípios morais universais, agindo porém, na realidade, como precursores e progenitores das mudanças iminentes na sociedade a que pertenciam⁴⁵.

⁴¹ Os críticos depressa fizeram essa objecção. Durkheim respondeu a três dos seus primeiros críticos em AS, vol. 10, pp. 352-369.

⁴² *Ibid.*, p. 368.

⁴³ «The determination of moral facts», in *Sociology and Philosophy* (Londres, 1965), pp. 60 e segs.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁵ RMS. Marx diz algo de semelhante na sua análise do carácter inovador da actividade criminal. *Teorias sobre a mais-valia*.

O INDIVIDUALISMO, O SOCIALISMO E OS «GRUPOS PROFISSIONAIS»

A confrontação com o socialismo

A teoria exposta em *A Divisão do Trabalho* e as tentativas de desenvolvimento dos temas implícitos nessa obra subsequentemente levadas a cabo por Durkheim culminaram, como não podia deixar de ser, numa confrontação directa com as doutrinas socialistas. Segundo o testemunho de Mauss, Durkheim decidira no seu tempo de estudante dedicar-se ao estudo da «relação entre o individualismo e o socialismo»¹. Durkheim conhecia já nesse tempo as doutrinas de Saint-Simon e de Proudhon, tendo tido por essa altura os seus primeiros contactos com os escritos de Marx. Esse conhecimento da teoria socialista era porém ainda muito incompleto na altura em que redigiu *A Divisão do Trabalho*.

O tipo de socialismo que Durkheim conhecia melhor nos primeiros tempos da sua carreira intelectual era a teoria democrática social reformista de Schäffle e dos *Kathdersozialisten*².

Tanto em *A Divisão do Trabalho*, como em *O Suicídio* e em muitos outros escritos, Durkheim refere-se à crise que as sociedades contemporâneas estão a atravessar. Como o demonstra em *A Divisão do Trabalho*, essa crise não é de ordem económica e não pode portanto ser resolvida por medidas económicas. É por essa razão que, segundo Durkheim, os programas propostos pela maioria dos socialistas — implicando a redistribuição da riqueza através de um controlo centralizado da economia — não constituem solução para os problemas fundamentais da época actual. O socialismo é a expressão do *malaise* da sociedade contemporânea, não servindo porém de base para a reconstrução social indispensável para pôr fim a esse mal-estar.

A atitude que Durkheim assume em relação ao socialismo baseia-se no princípio de que as doutrinas socialistas deveriam ser sujeitas ao

tipo de análise que preconizam em relação a todos os outros sistemas de ideias: ou seja, que as teorias socialistas deveriam ser estudadas na sua relação com o contexto social que lhes dá origem. Ao proceder a uma análise desse tipo, Durkheim começa por estabelecer uma distinção essencial entre «socialismo» e «comunismo»³. Enquanto as ideias comunistas, no sentido que Durkheim atribui ao termo, se manifestaram em muitos períodos da história, o socialismo é unicamente o produto de um passado muito recente. Os escritos comunistas assumem a forma típica de utopias: constituem exemplo de obras desse tipo as de Platão, Tomás Morus e Campanella. A ideia que está na base de todas essas construções utópicas é a de que a propriedade privada se encontra na origem de todos os males sociais. Os autores comunistas consideram pois a riqueza material como um perigo moral que tem de ser combatido através da imposição de restrições severas à sua acumulação. Na teoria comunista, a vida económica é independente da esfera política: na comunidade ideal de Platão, por exemplo, os governantes não têm o direito de intervir na actividade produtiva dos trabalhadores e dos artesãos, e estes não têm também, por seu turno, o direito de influenciar a conduta do governo.

«Segundo Platão, a razão dessa separação é o facto de a riqueza e tudo o que com ela se relaciona ser a principal fonte de corrupção pública. É ela que, estimulando os egoísmos individuais, leva os cidadãos a digladiarem-se entre si e dá origem aos conflitos internos que arruinam os Estados... Torna-se portanto necessário excluí-la da vida pública, afastando-a o mais possível do Estado, a fim de o não perverter.»⁴

O socialismo é um produto das alterações sociais que modificaram radicalmente as sociedades europeias nos fins do século XVIII e no século XIX. Enquanto o comunismo se baseia na ideia de que a política e a economia têm de ser separadas, a essência do socialismo, no sentido que Durkheim atribui ao termo, implica que uma e outra têm de ser assimiladas. A premissa básica do socialismo é não só que a produção tem de ser centralizada nas mãos do Estado mas ainda que compete ao Estado um papel puramente económico — na sociedade socialista, a tarefa básica do Estado consiste na gestão ou administração da economia. Enquanto o comunismo procura evitar o mais possível a riqueza e é portanto geralmente de carácter ascético, as doutrinas socialistas

¹ Durkheim observa que essa distinção é confirmada pelos dados linguísticos. A palavra «socialismo», ao contrário do termo «comunismo», é de origem recente, datando do princípio do século XIX. St. Marx estava a par desse facto, mas não estabelece qualquer distinção terminológica consciente entre ambos os termos.

⁴ *Le socialisme* (Paris, 1982), p. 44.

¹ Marcel Mauss: «Introdução» à primeira edição de *ST*.

² Crítica de Durkheim a *Der Sozialismus*, de Schäffle, in «Le programme économique de M. Schäffle», *Revue d'économie politique*, vol. 2, 1888, pp. 3-7.

baseiam-se na premissa de que a produção industrial moderna permite que a abundância vá beneficiar todos os membros da sociedade, pelo que se propõem como principal objectivo atingir a abundância universal. O socialismo defende «a conexão de todas as funções económicas, ou de algumas delas, que presentemente são difusas, com os centros directivos e conscientes da sociedade»⁵.

O socialismo propõe-se pois regulamentar e controlar a produção, a bem de todos os membros da sociedade. Nenhuma doutrina socialista preconiza porém, segundo Durkheim, que o consumo seja objecto de uma regulamentação centralizada; pelo contrário, os socialistas são de opinião que todos os indivíduos devem ter a liberdade de usufruir dos frutos da produção para a sua própria realização individual. No comunismo, pelo contrário, «é o consumo que é comunitário, e a produção que permanece privada». «Sem dúvida», acrescenta Durkheim, «— e isso é decepcionante — que ambas as doutrinas preconizam uma regulamentação, que se orienta porém numa e noutra em sentidos opostos. Uma pretende moralizar a indústria sujeitando-a ao Estado, e a outra moralizar o Estado separando-o da indústria.»⁶

A relação entre esta análise e a que nos é apresentada em *A Divisão do Trabalho* torna-se assim aparente. O comunismo é um credo adaptado a sociedades caracterizadas por um grau pouco adiantado de divisão do trabalho, surgindo-nos originalmente em sociedades desse tipo. Na teoria comunista o indivíduo ou a família são concebidos como produtores universais; uma vez que todos produzem a partir de lotes de terra semelhantes, e que as tarefas que executam são também semelhantes, não há nesse tipo de produção uma dependência cooperativa geral. Nesse tipo de sociedade, a especialização profissional está ainda muito pouco desenvolvida.

«Na Utopia cada um trabalha à sua maneira, como lhe parece melhor, e a única obrigação que tem é a de não ficar ocioso... Como todos fazem a mesma coisa — ou quase — não há cooperação a regulamentar. Aquilo que cada um produz não lhe pertence, porém. Não pode dispor à vontade do seu produto. Tem de o entregar à comunidade, consumindo-o apenas quando a sociedade o utiliza colectivamente.»⁷

O socialismo, por outro lado, é um tipo de teoria que só podia ter surgido em sociedades nas quais a divisão do trabalho se encontra em estágio avançado. É uma resposta à condição patológica da divisão do trabalho nas sociedades modernas, apelando para a introdução de uma

regulamentação económica que vá reorganizar a actividade produtiva da colectividade. Temos de compreender, observa Durkheim, que a teoria socialista não prega uma *subordinação* da economia ao Estado; a economia e o Estado têm de ser amalgamados, e essa integração elimina o carácter especificamente «político» do Estado.

«Na doutrina de Marx, por exemplo, o Estado como tal — ou seja, na medida em que desempenha um papel específico, representando interesses que são superiores, *sui generis*, aos do comércio e da indústria, às tradições históricas, às crenças comuns de natureza religiosa ou outra, etc. — deixaria de existir. As funções puramente políticas, que lhe competem hoje em dia especificamente, deixariam de ter *raison d'être*, subsistindo apenas as funções económicas.»⁸

O conflito de classe não é, segundo Durkheim, fundamental nas doutrinas socialistas. Durkheim reconhece que a maioria dos socialistas — e de modo particular Marx — consideram que o objectivo que se propõem atingir se relaciona inseparavelmente com o destino da classe trabalhadora. Mas a defesa dos interesses da classe trabalhadora face aos da burguesia é secundária em relação ao principal objectivo que os socialistas se propõem, que é a regulamentação centralizada da produção, afirma Durkheim. Segundo os socialistas, o principal factor que influencia a condição da classe trabalhadora é o facto de a sua actividade produtiva não ser dirigida no sentido da satisfação das necessidades da sociedade como todo, estando antes subordinada aos interesses da classe capitalista. Na opinião dos socialistas, a consequência de tal estado de coisas é que só a abolição das classes permitirá abolir também o carácter de exploração da sociedade capitalista. O conflito de classes não passa porém do meio histórico através do qual serão atingidos objectivos mais básicos. «O melhoramento da condição dos trabalhadores não constitui portanto um objectivo em si; não passa de uma das consequências que a entrega da direcção das actividades económicas aos gestores da sociedade produzirá necessariamente.»⁹

O comunismo e o socialismo diferem pois consideravelmente na maioria dos aspectos. Existe porém, entre uma e outra doutrina, um ponto de convergência: ambas se propõem dar remédio a situações nas quais os interesses do indivíduo se sobrepõem aos da colectividade. «Ambas são motivadas pelas mesmas ideias básicas, a saber, que o livre exercício do egoísmo não basta para impor automaticamente uma ordem social e que, por outro lado, as necessidades colectivas têm de ser sobre-

⁵ *Le socialisme*, p. 25.

⁶ *Le socialisme*, pp. 48 e 47.

⁷ *Id.*

⁸ *Id.*

⁹ *Le socialisme* (ed. francesa), p. 33.

postas às conveniências individuais.»¹⁰ Mas as duas doutrinas até neste ponto divergem. O comunismo propõe-se eliminar completamente o egoísmo, enquanto o socialismo «só considera perigosa a apropriação individual dos grandes empreendimentos económicos que existam num momento específico da história»¹¹. Do ponto de vista histórico, a erupção de ideias comunistas que se deu no século XVIII pressagiava o desenvolvimento ulterior das teorias socialistas, confundindo-se em parte as primeiras com as segundas. «O socialismo sofreu assim a influência do comunismo; tentou integrar-se neste, propondo-se simultaneamente um programa próprio. Nesse sentido, o socialismo foi efectivamente o sucessor do comunismo e, embora não derivasse dele, absorveu-o, permanecendo no entanto distinto.»¹² É esta confusão, diz Durkheim, que leva os socialistas a confundirem frequentemente «o secundário com o essencial». Ou seja, «reagem apenas às ideias generosas do comunismo», dedicando os seus melhores esforços à tentativa de «aligeirar o fardo dos trabalhadores, compensando pela liberalidade e com benefícios legais aquilo que há de ser desfavorável na sua situação». Essas tentativas não deixam de ser louváveis; mas «são acessórias em relação aos objectivos essenciais...»¹³. O modo como equacionam o problema não respeita a verdadeira natureza das questões que se põem¹⁴. Porém, o socialismo é um movimento de importância fundamental no mundo moderno, na opinião de Durkheim, pois não só os socialistas — pelo menos os mais argutos, por exemplo Saint-Simon e Marx — têm plena consciência de que a sociedade contemporânea difere em absoluto dos tipos tradicionais de ordem social, como ainda formularam programas completos de reorganização social, preconizando-os como soluções para a crise de transição da antiga para a nova forma de sociedade. As soluções políticas sugeridas pelos socialistas não constituem, porém, remédio adequado para a situação que tão bem diagnosticaram.

O papel do Estado

Se bem que Durkheim rejeite explicitamente a necessidade de uma reorganização da sociedade contemporânea com base na revolução de classe, prevê uma tendência bem definida para a eliminação das distin-

¹⁰ *SL*.

¹¹ *SL*.

¹² *SL*.

¹³ *SL*.

¹⁴ *SL*.

ções de classe¹⁵. A manutenção do direito de herança é o factor básico em que assenta a divisão de classe, entre as «duas principais classes da sociedade», o trabalho e o capital: a transmissão hereditária da riqueza permite que o capital continue a concentrar-se nas mãos de alguns¹⁶. Durkheim reconhece ainda a necessidade da aplicação de programas de assistência social e outras medidas tendentes a melhorar as condições materiais da vida dos pobres. Tudo isso só se torna possível, diz Durkheim, mediante uma regulamentação da economia (que não deve ser, porém, na opinião de Durkheim, exclusivamente confiada ao Estado)¹⁷.

A reorganização económica só por si não pode senão exacerbar a crise em que se debate o mundo moderno, e nunca resolvê-la, uma vez que essa crise é de ordem principalmente moral, e não económica. O domínio crescente das relações económicas, consequência da destruição das instituições religiosas tradicionais em que assentavam as formas sociais anteriores, é precisamente a causa principal da anomia que se manifesta na sociedade contemporânea. Ora, o socialismo não compreende que isso é assim, pelo que as soluções que preconiza para a crise moderna não são mais adequadas do que as propostas feitas pela economia política ortodoxa. Se bem que discordem em quase tudo, os socialistas e os teóricos da economia concordam num ponto: tanto uns como outros consideram que as medidas económicas podem solucionar a crise actual da sociedade moderna. Uns e outros consideram possível e desejável reduzir ao mínimo o papel do governo. Os economistas propõem que se deixem funcionar livremente os mecanismos de mercado, pelo que o governo se limitaria a obrigar ao cumprimento dos contratos; os socialistas pretendem reduzir as funções do governo à regulamentação do mercado, através do controlo centralizado da produção. «Ambos lhe negam, porém, a capacidade de subordinar à sua autoridade os outros órgãos sociais, orientando-os em direcção a um objectivo que os ultrapassa.»¹⁸

Segundo Durkheim, o Estado tem de desempenhar funções económicas e morais; e o *malaise* que se apoderou do mundo moderno só poderá ser aliviado através da adopção de medidas mais de ordem moral que económica. A posição dominante que a autoridade religiosa ocupava nos tipos anteriores de sociedade permitia-lhe fixar limites às aspirações dos vários estratos sociais, aconselhando os pobres a conformarem-se com a sua sorte e pregando aos ricos o dever da caridade para com os menos privilegiados. Se bem que essa ordem social fosse repres-

¹⁵ Vide adiante, pp. 276-279.

¹⁶ *EPMC*.

¹⁷ «La famille conjugale», *RP*, vol. 91, 1921, pp. 10 e segs.

¹⁸ *S*.

siva, fixando limites muito apertados às acções e às capacidades humanas, contribuía no entanto para dotar a sociedade de uma forte unidade moral. O problema característico que se põe à idade moderna é reconciliar as liberdades individuais, fruto da dissolução da sociedade tradicional, com a manutenção do controlo moral indispensável à sobrevivência da sociedade como tal.

A análise que Durkheim faz do Estado e da natureza da participação política num Estado democrático constitui o fulcro da sua concepção da orientação provável que o desenvolvimento das sociedades contemporâneas sofrerá. A noção de «político» implica, como observa Durkheim, uma divisão entre o governo e os governados, constituindo portanto uma característica das sociedades mais evoluídas; nas sociedades mais simples, quase não existem órgãos administrativos especializados. Não podemos, porém, considerar a existência de uma autoridade como único critério de indicação da presença de uma organização política. Um grupo de parentesco, por exemplo, pode ser presidido por uma autoridade constituída por um indivíduo ou grupos de indivíduos, tais como um patriarca ou um conselho de anciões, não constituindo porém uma sociedade política. Durkheim rejeita igualmente a ideia (a que Weber atribui importância considerável) de que a ocupação permanente de uma área territorial fixa seja característica necessária para que haja Estado. A ocupação de territórios fixos e bem delimitados começa numa época relativamente tardia da história: se bem que constitua característica das sociedades avançadas, não lhe pode ser atribuída importância básica quando se pretenda definir se determinada sociedade é ou não uma sociedade política. Isso equivaleria a «negar qualquer carácter político às grandes sociedades nómadas, de estrutura por vezes muito complexa»¹⁹. Por outro lado, as famílias possuíam frequentemente territórios próprios bem demarcados.

Alguns pensadores políticos propuseram-se tomar como índice da existência de uma sociedade política a dimensão da população. Este critério não é aceitável, diz-nos Durkheim, se bem que se relacione com uma característica necessária da sociedade política, a saber, que a sociedade em questão não consista numa única unidade de parentesco, sendo antes composta de um agregado de famílias ou de grupos secundários. «Definiríamos pois a sociedade política em termos de uma sociedade constituída pela união de um maior ou menor número de grupos sociais secundários, sujeitos a uma única autoridade, que por sua vez não está sujeita a nenhuma outra autoridade superior devidamente constituída.»²⁰

¹⁹ EPMC.

²⁰ EPMC; *Leçons de sociologie* (Paris, 1950), p. 55.

O termo «Estado», sugere Durkheim, não deve ser aplicado à sociedade política como tal, sendo preferível reservá-lo para designar a organização de funcionários que constitui o instrumento da autoridade governamental.

Os três componentes da análise de Durkheim são pois a existência de uma autoridade constituída, exercida numa sociedade caracterizada por um grau mínimo de diferenciação estrutural, e aplicada por um grupo de funcionários especializados. São essas as características que Durkheim utiliza como referência quando se propõe opor a sua concepção de sociedade política e de Estado a outras teorias do Estado e da sociedade: o idealismo hegeliano, por um lado, e o utilitarismo e o socialismo, por outro. O Estado nem é «superior» à sociedade nem parasitário em relação a essa sociedade, caso tenha por função regulamentar outras relações além das puramente económicas. Segundo Durkheim, competem ao Estado funções morais (concepção que, a seu ver, diverge da concepção de Estado do socialismo e do utilitarismo), o que não implica, porém, a subordinação do indivíduo ao Estado, tal como Hegel a postula (segundo Durkheim).

A democracia e os grupos profissionais

Como o demonstra Durkheim em *A Divisão do Trabalho*, a tendência primordial de evolução, à medida que as sociedades se tornam mais complexas, é para a emancipação progressiva do indivíduo em relação à consciência colectiva. Este processo acompanha-se da emergência de ideais morais que atribuem um relevo especial aos direitos e à dignidade do ser humano individual. À primeira vista, poderíamos pensar que esse tipo de evolução contrariaria a expansão das actividades do Estado. Ora é óbvio, diz Durkheim, que o Estado se torna mais importante à medida que a diferenciação da divisão do trabalho se acentua: o desenvolvimento do Estado constitui característica normal do desenvolvimento das sociedades²¹. Esta antinomia aparente desaparece, porém, se considerarmos que o Estado é nas sociedades modernas a instituição responsável pela protecção e satisfação desses direitos individuais. Assim, a expansão do Estado relaciona-se directamente com o progresso do individualismo moral e com o desenvolvimento da divi-

²¹ Como já dissemos (p. 122, nota 48), Durkheim insiste porém em que não há uma relação universal entre sociedade e Estado: «Os tipos de sociedade não podem ser confundidos com os diferentes tipos de Estado... uma alteração do sistema de governo de uma nação não implica necessariamente uma alteração do tipo de sociedade nela prevalente». Este argumento é utilizado por Durkheim na crítica a Montesquieu. Vide *Montesquieu and Rousseau* (Ann Arbor, 1965), pp. 33 e segs.

são do trabalho. Todavia, nenhum Estado membro desempenha funções exclusivas de garantia e administração dos direitos dos cidadãos. A perpetuação das rivalidades internacionais estimulou a constituição de crenças comuns, relativas à nação como colectividade (patriotismo, orgulho nacional). Se bem que o nacionalismo seja, na opinião de Durkheim, de importância meramente secundária nas sociedades modernas²², tende contudo a gerar um conflito entre a adopção de ideais nacionais e o pan-humanismo intrínseco às noções de igualdade e liberdade individuais, hoje tão profundamente enraizadas. Por outro lado, podemos admitir que ao orgulho nacional seja sobreposta no futuro a realização dos ideais gerais da humanidade²³.

A análise que atrás acabámos de expor permite-nos formular a pergunta seguinte: dada a expansão crescente das actividades do Estado, este não tenderá a evoluir no sentido de se tornar uma tirania burocrática? Durkheim admite essa possibilidade. O Estado pode tornar-se uma força repressiva, isolada dos interesses da massa dos indivíduos componentes da sociedade civil. Essa eventualidade poderá verificar-se caso não existam entre o indivíduo e o Estado grupos secundários fortemente constituídos que possam intervir: só se esses grupos forem suficientemente fortes, contrabalançando assim o poder do Estado, é que os direitos dos indivíduos poderão ser adequadamente protegidos. A teoria do Estado de Durkheim e a sua concepção da democracia relacionam-se através desta asserção da necessidade de pluralismo, o que leva a preconizar o restabelecimento das associações profissionais (*corporations*).

Durkheim rejeita a concepção tradicional de democracia, na medida em que esta implica a participação directa da grande massa da população no governo.

«À excepção das pequenas tribos mais atrasadas, não há nenhuma sociedade em que o governo seja directamente exercido por todos em comum: encontra-se sempre nas mãos de uma minoria escolhida, quer pelo nascimento quer por eleição; o âmbito dessa minoria pode ser maior ou menor, conforme as circunstâncias, mas não compreende nunca mais do que um círculo limitado de indivíduos.»²⁴

De acordo com a terminologia de Durkheim, uma sociedade é mais ou menos democrática conforme o grau de comunicação recíproca que se estabelece entre o Estado e os outros níveis da sociedade. Segundo

²² Pode assumir uma forma patológica, como é o caso no militarismo alemão. Cf. a análise de Durkheim à *Politik* de Treitschke, in «*L'Allemagne au-dessus de tout*», Paris, 1915.

²³ EPMC; cf. também *Moral Education* (Nova Iorque, 1961), pp. 80-81, onde Durkheim diz que a nação pode ser «concebida como uma encarnação parcial da ideia de humanidade».

²⁴ EPMC; *Leçons de sociologie*, p. 103.

Durkheim, uma das consequências mais importantes de quantas derivam da existência de um sistema democrático, é que a condução da vida social assume um carácter consciente e dirigido. Muitos dos aspectos da vida social que até aí tinham sido regidos pelo costume ou pelo hábito passam a ser objecto da intervenção do Estado. O Estado intervém na vida económica, na administração da justiça, na educação e até na organização das artes e das ciências.

A função do Estado na democracia não consiste pois unicamente em reflectir e resumir as opiniões e os sentimentos perfilhados de forma difusa e irreflectida pela grande massa da população. Durkheim chama ao Estado o ego social (isto é, a «consciência»), enquanto a consciência colectiva como um todo é o «espírito» social (isto é, inclui muitas modalidades de pensamento habitual e reflexivo). Assim, o Estado está frequentemente na origem das ideias novas, orientando a sociedade ao mesmo tempo que é orientado por ela. Nas sociedades em que o Estado não assume esse papel directivo, pode verificar-se uma estagnação tão grande como a que caracteriza as sociedades sujeitas ao jugo da tradição. Nas sociedades modernas, nas quais foi em grande parte eliminada a influência das tradições coercivas, o espírito crítico pode manifestar-se à vontade, e as mudanças de opinião e de sentimentos das massas são frequentes: se o governo se limita a reflecti-las, o resultado será uma incerteza e vacilação constantes na esfera política, que não conduzirão a nenhuma alteração concreta. Verificar-se-ão muitas alterações superficiais, que se anularão entre si: «Essas sociedades, aparentemente tão tumultuosas, são na realidade rotineiras.»²⁵ Essa situação verifica-se sobretudo quando há falta de grupos secundários que sirvam de medianeiros entre o indivíduo e o Estado. Esta mesma condição que, caso o Estado seja forte, pode conduzir a um despotismo tirânico, pode por outro lado dar origem a uma instabilidade constante, caso o Estado seja fraco.

Mesmo antes da publicação de *A Divisão do Trabalho*, Durkheim chegara já à conclusão de que as associações profissionais deveriam desempenhar nas sociedades contemporâneas um papel mais importante do que o que lhes cabe actualmente²⁶. Se bem que esse tema não chegue a ser desenvolvido no livro, a relação entre esse aspecto e análise da divisão anômica do trabalho formulada na obra é de fácil apreensão.

²⁵ EPMC. Durkheim não era tão insensível à existência do conflito social como tem sido afirmado; cf. nomeadamente a sua análise crítica de Montesquieu, que não vê que «todas as sociedades encerram factores em conflito, pela simples razão de que, tendo emergido de uma forma passada, tendem para uma futura». *Montesquieu and Rousseau*, p. 59.

²⁶ Durkheim discute o papel das associações profissionais em «La famille conjugale», uma palestra feita em 1892, cujo texto foi depois publicado em 1921 (*RP*, vol. 91, pp. 1-4).

são²⁷. A anomia está presente no sistema profissional, na medida em que não há integração moral em certos «pontos nodais» da divisão do trabalho — os pontos de junção e de permuta entre os diferentes estratos profissionais. A função primordial das associações profissionais seria a de impor a esses pontos regras morais, promovendo assim a solidariedade orgânica. Essa tarefa não pode ser desempenhada nas sociedades modernas pela família, uma vez que as suas funções têm vindo a restringir-se progressivamente. O grupo profissional é o único «que se encontra suficientemente próximo do indivíduo para que este possa apoiar-se directamente nele, e que é suficientemente estável para lhe proporcionar uma perspectiva»²⁸. É óbvio, reconhece Durkheim, que a antiga guilda profissional, tal como existia nos tempos medievais, desapareceu completamente. Os sindicatos dos nossos dias caracterizam-se de uma maneira geral por uma menor coesão, e não satisfazem as necessidades sociais, uma vez que se encontram em conflito permanente com os padrões: «os padrões e os trabalhadores encontram-se, uns em relação aos outros, na situação de dois Estados autónomos de força desigual. Tal como o fazem as nações, por mediação dos respectivos governos, podem negociar contratos. Esses contratos limitam-se, porém, a exprimir a relação entre a força económica que cada uma das partes possui, da mesma maneira que os tratados concluídos entre duas nações beligerantes exprimem a relação entre a força militar de uma e outra. Sancionam uma condição de facto, mas não podem torná-la legal»²⁹.

Torna-se pois necessário restabelecer as associações profissionais como grupos legalmente constituídos que «desempenham um papel social, em vez de exprimirem apenas várias combinações de interesses particulares».

Durkheim abstém-se de definir em pormenor a estrutura desses grupos profissionais. Não equivaleriam, porém, a uma revivescência da guilda medieval; caracterizando-se embora por um elevado grau de autonomia interna, ficariam sujeitos à supervisão legal do Estado; teriam autoridade para solucionar conflitos entre os seus membros e com outros grupos profissionais; e desenvolveriam uma série de actividades educacionais e recreativas³⁰. Desempenhariam ainda um papel importante no sistema político. Uma das razões da volatilidade superficial característica de algumas sociedades modernas reside na prevalência da repre-

sentação directa no sistema eleitoral, o que coloca os representantes eleitos à mercê dos caprichos do eleitorado. Esse inconveniente poderia ser eliminado através da implantação de um sistema eleitoral em dois estádios ou a níveis múltiplos, no qual os grupos profissionais constituiriam as principais unidades eleitorais intermediárias.

Estas propostas não são utópicas, diz-nos Durkheim, mas antes se conformam em absoluto com a determinação das formas sociais «normais» a que procedeu em *As Regras*. Ou seja, o desenvolvimento dos grupos profissionais é uma consequência necessária da divisão complexa do trabalho.

«A ausência de toda a instituição corporativa cria assim, na organização de um povo como o nosso, um vazio de enorme importância. Falta-nos todo um sistema de órgãos necessários ao funcionamento normal da vida em comum... Sempre que o Estado é o único enquadramento no interior do qual os homens podem viver uma vida comunitária, estes perdem inevitavelmente o contacto uns com os outros, desligam-se, e a sociedade desintegra-se. Uma nação só poderá manter-se quando se intercalar entre o Estado e os indivíduos uma série de grupos secundários suficientemente próximos dos indivíduos para os atrair fortemente para a sua esfera de acção e os integrar dessa maneira na corrente geral da vida social. Acabámos de demonstrar que os grupos profissionais podem desempenhar esse papel, e que é isso que lhes está reservado.»³¹

²⁷ Durkheim planeou uma obra que se propunha escrever a seguir a *A Divisão do Trabalho* e na qual analisaria especificamente a significação das associações profissionais, mas esse projecto nunca chegou a ser concretizado.

²⁸ «La famille conjugale», p. 18.

²⁹ DST.

³⁰ EPMC; S; DST.

³¹ DST. Cf. Erick Allardt: «Emile Durkheim: sein Beitrag zur politischen Soziologie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 20, 1968, pp. 1-16.

RELIGIÃO E DISCIPLINA MORAL

Durkheim sublinha nas suas primeiras obras a importância da religião na sociedade, na sua qualidade de fonte original de todas as ideias morais, filosóficas, científicas e jurídicas surgidas posteriormente. Em *A Divisão do Trabalho* defende a tese de que toda a crença que faça parte da consciência colectiva tende a assumir um carácter religioso, se bem que essa hipótese seja apresentada na obra como «uma conjectura altamente provável», que necessita de ser aprofundada¹. O significado que Durkheim atribui à religião como parte integrante da consciência colectiva da sociedade é porém contrabalançado pela afirmação de que as sociedades modernas se caracterizam nesse aspecto por grandes alterações. Durkheim defende consistentemente uma conclusão que atingiu logo no início da sua carreira intelectual, a saber, que tanto os «defensores das velhas teorias económicas se enganam quando pensam que a regulamentação é hoje em dia dispensável», como «os apologistas da instituição da religião se enganam quando pensam que a regulamentação de ontem pode ser útil em nossos dias»². O declínio da importância da religião nas sociedades contemporâneas é consequência necessária do declínio da significação da solidariedade mecânica: «a importância que atribuímos assim à sociologia da religião não implica de modo algum que a religião deva desempenhar nas sociedades actuais a mesma função que desempenhou em tempos idos. Em certo sentido, a conclusão contrária seria mais verdadeira. Precisamente porque a religião é um fenómeno primordial, terá cada vez mais de ceder o lugar às novas formas sociais que engendrou»³.

O próprio Durkheim reconhece que só em 1895 compreendeu plenamente a importância da religião como fenómeno social. Segundo o seu próprio testemunho, a compreensão do significado da sua lei-

¹ DST.

² DST.

³ Prefácio a AS, vol. 2, 1897-1898, in Kurt H. Wolff: *Emile Durkheim et al., Essays on Sociology and Philosophy* (Nova Iorque, 1964), pp. 352-353.

tura das obras dos antropólogos ingleses levou-o a rever as suas primeiras obras, a fim de tirar as conclusões a que esse novo ponto de vista o obrigava⁴. A interpretação convencional dessa alteração de ponto de vista é que Durkheim teria abandonado a posição relativamente «materialista» que teria sido a sua em *A Divisão do Trabalho*, para adoptar uma outra muito próxima do «idealismo». Essa interpretação não corresponde, porém, à verdade dos factos, deturpando as ideias de Durkheim na linha de uma confusão entre a análise histórica e a análise funcional do autor que encontramos frequentemente nas obras críticas de alguns comentadores secundários⁵. Durkheim insiste repetidamente, com ênfase comparável ao de Marx, na natureza histórica do homem, afirmando que a análise causal da evolução histórica é inseparável da sociologia: «a história não é apenas o enquadramento natural da vida humana; o homem é um produto da história. Se pretendermos separar os homens da história, considerar o homem fora do tempo, como algo de fixo e imutável, despojámo-lo da sua natureza»⁶. A doutrina teórica exposta em *As Formas Elementares da Vida Religiosa* é de carácter funcionalista, ou seja, refere-se à função da religião na sociedade. Mas *As Formas Elementares* têm também de ser interpretadas geneticamente, em relação às mudanças profundas que tornaram as sociedades modernas muito diferentes dos tipos de sociedades que as precederam. Na crítica a Tönnies, feita no início da sua carreira, Durkheim insiste em que não há uma quebra absoluta entre a solidariedade mecânica e a solidariedade orgânica: este último tipo pressupõe, tal como o primeiro, a existência de uma regulamentação moral, se bem que de um tipo diferente do tradicional. Essa nova maneira de compreender a religião que Durkheim expõe em *As Formas Elementares* é importante porque permite compreender a natureza da continuidade entre as formas tradicionais e as formas modernas da sociedade. «Para compreendermos essas novas

⁴ Carta ao editor da *Revue néo-scholastique*, p. 613.

⁵ Parsons considera que todas as obras de Durkheim constituem um tratamento monolítico do «problema da ordem»; ora o objectivo principal da obra de Durkheim consiste na análise das formas mutáveis da solidariedade social no decurso da evolução social. Parsons, de modo particular pp. 306, 309 e 315-316. Durkheim afirma ainda que a sua obra não constitui uma tentativa para «tratar a sociologia *in genere*», confiando-se principalmente a «uma ordem de factos bem delimitada», que são «as regras morais e judiciais». «La sociologie en France au XIX siècle», *Revue bleue*, vol. 13, 1900, parte 2, p. 648.

⁶ «Introduction à la morale», *RP*, vol. 89, 1920, p. 89. No que se refere às ideias de Durkheim sobre a relação entre a história e a sociologia, vide a sua crítica a três artigos sobre a natureza da história (dois deles da autoria de Croce e Sorel), *AS*, vol. 6, 1901-1902, pp. 123-125. Vide também Robert Bellah: «Durkheim and history», in Nisbet, *Emile Durkheim*, pp. 153-176. Vide também adiante, pp. 301 e 305.

formas, temos de as relacionar com as suas origens religiosas, sem as confundir porém com os fenómenos religiosos propriamente ditos.»⁷

Essa nova abordagem permite a Durkheim elucidar certos pontos da sua análise das sociedades modernas. Por exemplo, nas suas últimas obras Durkheim deixa de insistir no carácter coercivo dos fenómenos sociais, para passar a atribuir maior significado ao carácter específico dos símbolos que servem de medianeiros na aderência «positiva» aos ideais. Não se trata, porém, de uma conversão súbita ao idealismo. O facto de Durkheim tanto insistir nos seus primeiros escritos sobre o constrangimento e a obrigação deve-se em grande parte ao carácter polémico dessas obras; e Durkheim afirma sempre em toda a sua obra que a sociedade é a fonte e o repositório dos ideais humanos⁸.

O carácter do sagrado

As Formas Elementares baseiam-se num exame pormenorizado daquilo que Durkheim nos diz ser «a religião mais simples e mais primitiva que conhecemos hoje em dia»: o totemismo australiano⁹. Para proceder a uma conceptualização da religião, Durkheim adopta a definição das categorias do sagrado e do profano de Fustel de Coulanges. Não podemos partir do princípio errado de que para haver religião é necessário que existam divindades sobrenaturais: há sistemas de crenças e práticas que podemos com razão qualificar de «religiosas», dos quais os deuses e os espíritos se encontram completamente ausentes ou no interior dos quais assumem importância secundária. A crença «religiosa» não pode ser definida como tal em função do conteúdo substantivo das ideias. A característica distintiva das crenças religiosas é que «pressupõem uma classificação de todas as coisas que o homem conhece, tanto as reais como as ideais, em duas classes, duas espécies distintas...»¹⁰. O carácter do pensamento religioso é algo que só pode ser apreendido em termos da própria noção de dicotomia: o mundo divide-se em duas classes distintas de objectos e símbolos, o «sagrado» e o «profano»: «é absoluto». «Não há na história do pensamento humano outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas ou tão radicalmente opostas entre si.»¹¹

⁷ Prefácio a *AS*, 1897-1898; vide também um estudo de Gehlke. Charles Elmer Gehlke: *Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory* (Nova Iorque, 1915), pp. 48 e segs.

⁸ Cf. atrás, pp. 125-129.

⁹ FER.

¹⁰ FER.

¹¹ FER.

O carácter especial do sagrado manifesta-se no facto de estar ligado a prescrições e proibições rituais que acentuam essa separação radical do profano. Uma religião não é unicamente um conjunto de crenças: implica também práticas rituais e uma forma institucional bem definida. Não há nenhuma religião que não tenha uma igreja, se bem que a forma dessa igreja possa variar muito. O conceito de «igreja», no sentido que Durkheim lhe atribui, relaciona-se com a existência de uma organização cerimonial bem definida ligada a um grupo preciso de crentes; não implica a existência de um clero especializado. Durkheim define assim a religião como um «sistema solidário de crenças e práticas relativas a coisas sagradas... crenças e práticas que unem numa só comunidade moral, a que se dá o nome de igreja, todos aqueles que a elas aderem»¹².

De acordo com esta definição, o totemismo é uma forma de religião, apesar de não ter deuses ou espíritos personificados. É sem dúvida o tipo de religião mais primitivo que conhecemos hoje, e talvez a mais primitiva de quantas formas religiosas jamais existiram¹³. Se conseguirmos identificar os factores que estão na origem do totemismo, «descobriremos simultaneamente as causas que estão na origem do aparecimento do sentimento religioso na humanidade»¹⁴.

O totemismo relaciona-se absolutamente com o sistema de clã característico da organização das sociedades australianas. Uma característica específica do clã totémico é o facto de o nome que designa a identidade do grupo clânico ser o de um objecto material — o totem — a que são atribuídas propriedades muito especiais. Não há dentro da mesma tribo dois clãs com o mesmo totem. O exame das qualidades que os membros de um clã atribuem ao seu totem demonstra-nos que o totem é o eixo da dicotomia entre o sagrado e o profano. O totem «é o protótipo de tudo o que é sagrado»¹⁵. O carácter sagrado do totem manifesta-se nas observâncias rituais que o distinguem dos objectos vulgares, que podem ser usados para fins utilitários. O emblema totémico — a representação do totem existente em certos objectos ou que adorna a pessoa — é igualmente objecto de várias prescrições e proibições rituais; essas regras são por vezes mais respeitadas do que as que dizem respeito ao objecto totémico propriamente dito.

Os membros do clã possuem além disso qualidades sagradas. Enquanto nas religiões mais avançadas o crente é um ser profano, no totemismo

¹² FER.

¹³ FER.

¹⁴ FER; Durkheim rejeita várias teorias que afirmam que o totemismo deriva, por sua vez, de uma outra forma anterior de religião (pp. 195-214).

¹⁵ FER.

não é assim. Todos os homens têm o nome do seu totem, o que significa que partilham do carácter sagrado do totem propriamente dito, e considera-se que há uma relação genealógica entre o indivíduo e o seu totem. Assim, o totemismo considera sagrados três tipos de objectos: o totem, o emblema totémico e os membros do clã. Essas três espécies de objectos sagrados integram-se por sua vez numa cosmologia geral: «Para o australiano, as próprias coisas, todas as coisas que povoam o universo, fazem parte da tribo; são elementos constituintes da mesma, seus membros permanentes, por assim dizer; tal como os homens, têm um lugar certo na organização da sociedade.»¹⁶ Por exemplo, as nuvens pertencem a um totem, o Sol a outro: toda a natureza é objecto de uma classificação ordenada, baseada na organização totémica do clã. Todos os objectos classificados num determinado clã ou fratria (combinação de um grupo de clãs) são considerados como partilhando de qualidades comuns, e os membros «chamam-lhes amigos e pensam que são feitos da mesma carne do que eles»¹⁷. Isto demonstra-nos que a religião tem um âmbito muito maior do que à primeira vista se poderia pensar. «Não só compreende os animais totémicos e os membros humanos do clã, como ainda, e uma vez que tudo o que existe é classificado como pertencendo a um clã e estando ligado a um totem, não há, consequentemente, nada que não seja dotado de uma certa qualidade de religiosidade, embora em grau variável.»¹⁸

Nenhuma das três espécies de objectos religiosos atrás referidas deriva pois o seu carácter sagrado de qualquer das outras, uma vez que todas partilham de uma religiosidade comum. O seu carácter sagrado derivará, portanto, de uma origem comum, de uma força de que todas partilham, mas que existe fora delas. No totemismo australiano essa energia sagrada não se distingue claramente dos objectos que a encarnam. Noutros casos, essa força é diferenciada: por exemplo, nas crenças dos índios da América do Norte e na Melanésia, onde é designada pelo nome de *mana*¹⁹. A energia religiosa que encontramos no totemismo australiano de uma forma difusa está na origem de todas as encarnações particularizadas dessa força geral que se manifesta em religiões mais complexas sob a forma de deuses, espíritos ou demónios.

¹⁶ FER.

¹⁷ FER. Para uma descrição pormenorizada desses sistemas de classificação, vide Durkheim e Mauss: *Primitive Classification* (Londres, 1963).

¹⁸ FER.

¹⁹ A concepção abstracta do *mana* como forma universal só nos surge, segundo Durkheim, quando o sistema de clãs totémicos se desintegra. Henri Hubert e Marcel Mauss analisam o *mana* com certo pormenor em: «Théorie générale de la magie», *AS*, vol. 7, 1902, pp. 1-146.

Se pretendermos pois explicar a existência da religião, teremos de identificar a essência dessa energia que está na origem de tudo o que é sagrado. É óbvio que não são as sensações imediatas produzidas pelos tótemes na sua qualidade de objectos físicos que explicam o facto de lhes ser atribuída uma força divina. Os objectos totémicos são frequentemente animais insignificantes ou plantas pequenas, que não poderiam despertar só por si os poderosos sentimentos de religiosidade que com tais objectos se relacionam. Além disso, a *representação* do totem é geralmente considerada mais sagrada do que o objecto totémico em si. Tudo isso nos prova que «o totem é antes de mais nada um símbolo, uma expressão material de outra coisa». O totem simboliza pois, simultaneamente, a energia sagrada e a identidade do grupo clânico. Durkheim faz então a seguinte pergunta retórica: «Se simboliza simultaneamente o deus e a sociedade, não será porque o deus e a sociedade são uma e a mesma coisa?» O princípio totémico é o próprio grupo clânico, «hipostasiado e representado para a imaginação nas formas perceptíveis da planta ou do animal que serve de totem»²⁰. A sociedade impõe obrigações e respeito, que são as características do sagrado. Quer assumamos a forma de uma força impessoal difusa quer seja personalizado, o objecto sagrado é concebido como uma entidade superior, que simboliza a realidade e superioridade da sociedade sobre o indivíduo.

«De uma maneira geral, é indubitável que a sociedade tem tudo o que é necessário para despertar no espírito humano a sensação do divino, simplesmente pela influência que sobre ele exerce: pois é para os seus membros o que um deus é para os seus adoradores. Um deus é antes de mais nada um ser que os homens consideram superior a si mesmos em certos aspectos, e de quem crêem depender. Seja ele uma personagem consciente, como Zeus ou Jeová, ou meras forças abstractas tal como as que encontramos no totemismo, o crente crê, em ambos os casos, que é obrigado a agir de certas formas que lhe são impostas pela natureza do princípio sagrado com o qual se sente em comunhão... Ora a sociedade impõe também aos seus membros certas modalidades de conduta que considera importantes e que por esse facto são marcadas por um sinal distintivo que evoca o respeito.»²¹

A relação que Durkheim estabelece aqui entre a «sociedade» e o «sagrado» não pode porém ser mal interpretada. Durkheim *não* afirma que a religião cria a sociedade²²; ora, aqueles que afirmam que Durkheim

²⁰ FER.

²¹ FER.

²² Extraí esta frase da obra de H. Stuart Hughes: *Consciousness and Society* (Nova Iorque, 1958), p. 285.

adopta em *As Formas Elementares* uma posição «idealista» baseiam-se nessa interpretação errónea do seu pensamento. Mas Durkheim defende a opinião contrária, a saber, que a religião é a expressão da *autocriação*, da evolução autónoma, da sociedade humana. Não se trata de uma teoria idealista, mas antes da obediência ao princípio metodológico que diz que os factos sociais têm de ser explicados em termos de outros factos sociais²³.

Durkheim tenta demonstrar de forma concreta como o simbolismo religioso é criado e recriado em rituais. As sociedades australianas atravessam ciclos alternados, num dos quais os grupos de parentesco vivem separados uns dos outros, dedicando toda a sua energia a fins económicos, juntando-se durante o outro ciclo, os membros dos clãs ou frações por um certo período de tempo (que pode ser de poucos dias ou durar vários meses). Nesta última fase têm lugar cerimónias públicas de carácter geralmente muito intenso e emocional. Nesses rituais os homens sentem-se, segundo Durkheim, dominados por uma força que lhes é superior, o que pode ser considerado como consequência do clima de efervescência colectiva que caracteriza essas ocasiões. O indivíduo é transportado para um mundo que se lhe afigura completamente diferente daquele em que se desenrolam as actividades utilitárias quotidianas a que dedica a maior parte dos seus dias. Vemos aqui, por conseguinte, a noção do sagrado *in statu nascendi*. O sentimento divino irrompe dessa excitação colectiva, tal como a concepção de superioridade e diferenciação entre esse divino e o mundo quotidiano do profano.

Cerimonial e ritual

Mas por que razão é que essa força religiosa assume a forma específica do totem? Porque o totem é o emblema do clã: os sentimentos despertados pela presença da colectividade fixam-se no totem, como símbolo identificável do grupo. O que por sua vez vai explicar o facto de a representação do totem ser mais sagrada do que o próprio objecto totémico. É claro que a questão de saber porque é que o clã arranhou um totem continua ainda por explicar. Durkheim sugere que os objectos totémicos são muito simplesmente as coisas com que os homens se encontram em contacto contínuo, pois cada grupo clânico tem como totem o animal ou a planta que aparece com maior frequência no local onde se desenrolam os encontros cerimoniais do clã. Os sentimentos religiosos, que começam por incidir no objecto totémico, em breve passam a abranger as substâncias de que esse objecto se alimenta, as que se lhe assemelham e as

que dele diferem, até se atingir uma classificação geral da natureza por referência ao totem. Uma vez que a força religiosa emana da assembleia colectiva, ao mesmo tempo que parece «estar para além dos indivíduos e ser dotada de uma espécie de transcendência em relação a eles», «só se pode realizar neles e através deles; neste sentido é-lhes imanente, pelo que eles a representam necessariamente assim»²⁴. Daí deriva a terceira característica do totemismo, a saber, o facto de os membros individuais da colectividade participarem da religiosidade do totem.

Esta explicação demonstra-nos até que ponto é ociosa a tentativa de definir a religião em termos do conteúdo substantivo das crenças. O facto de um determinado objecto ser ou não sagrado não depende das suas propriedades intrínsecas. O objecto mais vulgar pode tornar-se sagrado, se nele for investida a força religiosa. «Um trapo pode assim adquirir santidade ou um pedaço de papel tornar-se extremamente precioso.»²⁵ É também por essa razão que um objecto sagrado pode ser subdividido sem perder a sua santidade. Um farrapo do manto de Jesus é tão sagrado como o manto inteiro.

Falta ainda explicar o segundo aspecto fundamental da religião — as práticas rituais que encontramos em todas as religiões. Há duas espécies de rituais, que se encontram de resto intimamente relacionadas entre si. Os fenómenos sagrados estão por definição separados dos profanos. Um conjunto de ritos tem por finalidade preservar essa separação: são os ritos negativos ou tabus, que consistem em proibições que limitam o contacto entre o sagrado e o profano. Essas proibições incidem sobre as relações verbais e de comportamento com os objectos sagrados. Tudo aquilo que faz parte do mundo profano não deve normalmente penetrar na esfera do sagrado sob a sua forma habitual. Há, pois, vestes especiais e sagradas que são envergadas nas ocasiões de cerimónia, no decurso das quais cessam todas as actividades normais²⁶. Os ritos negativos têm um aspecto positivo: o indivíduo que os observa santifica-se assim, preparando-se para entrar no reino do sagrado. Os ritos positivos propriamente ditos são os que permitem uma comunhão mais íntima com as forças religiosas, constituindo portanto a essência do próprio cerimonial religioso. A função de ambas as espécies de ritos é muito clara, e a compreensão dessas funções é indispensável como

²³ FER. Para uma análise de Durkheim no que a este ponto se refere, vide P. M. Worsley: «Emile Durkheim's theory of knowledge», *Sociological Review*, vol. 4, 1956, pp. 47-62.

²⁴ *Sociology and Philosophy*, p. 94.

²⁵ Há indubitavelmente uma relação muito íntima entre o ritual religioso e o jogo. Durkheim diz que os jogos derivam do ritual religioso. No que a este ponto se refere, vide Roger Caillois: *Man, Play and Games* (Londres, 1962). Os rituais religiosos são para Durkheim uma «recreação» no sentido literal do termo.

²³ RMS.

suplemento à explicação da origem das crenças religiosas atrás referidas. Os ritos negativos servem para manter a separação essencial entre o sagrado e o profano, sem a qual a existência do sagrado não é possível; esses ritos garantem a não interferência das duas esferas. A função dos ritos positivos é reforçar a aderência a ideais religiosos, que de outra maneira entrariam em decadência num mundo puramente utilitário.

Uma vez chegados a este ponto, podemos já relacionar esta análise com a que nos é proposta em *A Divisão do Trabalho*. A unidade das pequenas sociedades tradicionais é assegurada pela existência de uma forte consciência colectiva. A unidade dessas sociedades é devida ao facto de os seus membros aderirem a crenças e a sentimentos comuns. Os ideais expressos nas crenças religiosas são pois os ideais morais em que se baseia a unidade da sociedade. Sempre que os indivíduos se juntam num ritual religioso, estão a afirmar a sua fé na ordem moral de que depende a solidariedade mecânica dessa sociedade. Os ritos positivos do ritual religioso contribuem assim para a consolidação moral do grupo, contrabalançando o facto de os indivíduos procurarem satisfazer nas actividades quotidianas da vida, no mundo profano, os seus próprios interesses egoístas, o que os leva a alhear-se dos valores morais em que assenta a solidariedade social.

«A única maneira de renovar as representações colectivas relacionadas com as coisas sagradas consiste em retemperá-las na própria fonte da vida religiosa, isto é, no seio dos grupos reunidos... Os homens sentem-se mais confiantes porque se sentem mais fortes; e são realmente mais fortes, pois forças que tinham entrado em declínio são assim, uma vez mais, renovadas na consciência.»²⁷

Há ainda um outro tipo de rito: o rito expiatório, constituindo as cerimónias do luto o exemplo mais importante desse tipo. Assim como os sentimentos de alegria religiosa atingem um paroxismo na excitação colectiva produzida pelo cerimonial, também os rituais do luto criam um estado de «dor pânica»²⁸. Esses ritos têm o efeito de unir os membros de um grupo cuja solidariedade fora posta em perigo pela perda de um dos seus membros. «Chorando juntos, apoiam-se mutuamente e o grupo não perde a força, apesar do golpe que o atingiu... o grupo sente que recupera a pouco e pouco a sua força; recomeça a viver e a ter esperança.»²⁹ Este facto contribui para explicar a existência dos espíritos malignos. Em todas as religiões, há sempre duas espécies de forças

religiosas: por um lado, as influências benévolas, e por outro as forças malignas, que causam a doença, a destruição e a morte. A actividade colectiva envolvida nos ritos expiatórios cria uma situação paralela à que dá origem às forças benévolas, com a única diferença de que agora é a dor o sentimento dominante. «É essa experiência que leva o homem a crer que existem seres malignos cuja hostilidade, permanente ou transitória, só pode ser aplacada pelo sofrimento humano.»³⁰

As categorias do conhecimento

O princípio divino é no totemismo muito mais difuso e universal do que nas formas de sociedade mais complexas: as ideias religiosas que encontramos nas sociedades australianas são provavelmente aquelas que deram origem em todas as sociedades a todos os sistemas de ideias subsequentemente diferenciados. A classificação totémica da natureza está na origem das categorias ou classes lógicas a que recorremos para ordenar o conhecimento. A classificação dos objectos e propriedades da natureza baseiam-se na compartimentação da sociedade em clãs totémicos. «A unidade dos primeiros sistemas lógicos limita-se a reproduzir a unidade da sociedade.»³¹ O que não implica que a sociedade estruture integralmente a percepção da natureza. Durkheim não diz que não haja discriminações perceptivas biologicamente determinadas, pelo contrário, observa que a mais rudimentar das classificações pressupõe sempre a identificação de semelhanças e diferenças sensoriais. Durkheim argumenta que essas discriminações inatas não constituem o eixo do sistema classificatório, mas apenas um dos princípios secundários de ordenação³²: «O sentimento de semelhança é uma coisa, a ideia de classe [*genre*] é outra. A classe é o enquadramento externo cujo conteúdo consiste parcialmente nos objectos apreendidos como semelhantes».

A existência de classes lógicas implica a constituição de dicotomias bem definidas. A natureza caracteriza-se, porém, pela continuidade no tempo e no espaço, e a informação sensorial que derivamos do mundo não se ordena por si só dessa forma descontínua, sendo antes constituída por «imagens indistintas e fugidias»³³. A noção de classe lógica e a distribuição hierárquica das relações entre categorias derivam da divisão da

²⁷ FER, O «ritmo» da vida colectiva é analisado em pormenor por Mauss in «Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos», *AS*, vol. 9 1904-1905, pp. 39-130.

²⁸ FER.

²⁹ FER.

³⁰ FER.

³¹ FER.

³² O que dá origem a que a teoria de Durkheim possa ser acusada de circularidade, cf. Parsons, p. 447.

³³ FER.

sociedade em clã e fratrias. A distribuição dos objectos pelas categorias é, porém, directamente condicionada pelas discriminações sensoriais. Por exemplo, quando o Sol é colocado numa categoria, a Lua e as estrelas são geralmente classificadas na categoria oposta; se a catatua branca fizer parte de determinada categoria, a catatua preta será integrada na oposta.

As categorias axiomáticas em função das quais o pensamento abstracto se organiza são extraídas da sociedade, e assim também as dimensões básicas de força, de tempo e de espaço. A força religiosa elementar é o modelo original do conceito de força, tal como este havia de vir a ser mais tarde definido e incorporado na filosofia e nas ciências naturais³⁴. O mesmo podemos afirmar em relação às duas outras categorias aristotélicas: a noção de tempo encontra o seu protótipo original no carácter periódico da vida social, e a noção de espaço no território físico ocupado pela sociedade. O tempo e o espaço não são, como dizia Kant, categorias inerentes ao espírito humano. Sem dúvida que todos os indivíduos têm consciência de que vivem num presente diferente do passado. O conceito de «tempo» não é, porém, de carácter individual: implica uma categoria abstracta reconhecida como tal por todos os membros do grupo. «Não é o meu tempo que se ordena dessa maneira; é o tempo em geral...»³⁵. Uma tal concepção do tempo radica na própria experiência da colectividade: as divisões temporais dos anos, semanas e dias derivam da distribuição periódica das cerimónias, ritos e dias santos públicos. A noção de «espaço» pressupõe também um ponto fixo original; não pode haver «norte» e «sul», «direita» ou «esquerda» sem um padrão comum que permita estabelecer essas distinções. Esse padrão será o território ocupado pela sociedade. Podemos apresentar um exemplo directo desta afirmação: em algumas sociedades australianas, o espaço é concebido sob a forma de um círculo, reflexo da forma circular do acampamento, e o círculo espacial é subdividido de acordo com a posição de cada um dos clãs no acampamento.

Quando Durkheim defende esta tese, não está a propor-nos uma forma de «materialismo mecânico», tal como não peca noutras partes de *As Formas Elementares* pelo idealismo que lhe é frequentemente imputado. Durkheim tenta de resto demonstrar que esse ponto de vista se apoia na premissa da interacção dinâmica entre o *substratum* da sociedade e as ideias colectivas:

«Consideramos como uma evidência que a vida social depende do seu substrato e traz a sua marca, tal como a vida mental do indivíduo

depende do sistema nervoso e de todo o organismo. A consciência colectiva é, porém, algo mais do que um mero epifenómeno da sua base morfológica, tal como a consciência individual é algo mais do que uma simples eflorescência do sistema nervoso.»³⁶

A tese proposta em *As Formas Elementares* é uma teoria do conhecimento de carácter essencialmente genético, e não, como algumas vezes tem sido dito, uma teoria que postula a existência de um conjunto invariável de relações entre a organização social e as ideias colectivas. Um dos aspectos básicos da concepção geral do processo de evolução social perfilhada por Durkheim diz respeito ao carácter mutável do conteúdo dos sistemas ideológicos, que encontramos nas sociedades contemporâneas, e à natureza cada vez mais diversificada dos processos sociais que lhes estão subjacentes. A relação entre o racionalismo moderno e a moralidade secularizada reveste-se, sob este ponto de vista, de especial importância. A importância de *As Formas Elementares* consiste, segundo Durkheim, no facto de essa obra demonstrar de forma conclusiva que não pode haver crenças morais colectivas que não sejam dotadas de um carácter «sagrado». E se bem que o conteúdo e a forma da ordem moral que encontramos nas sociedades contemporâneas tenham mudado radicalmente, comparados com as das sociedades tradicionais, não há de facto uma *solution de continuité* entre as formas de solidariedade tradicionais e modernas.

O mundo moderno está a ser progressivamente dominado pelo racionalismo que Durkheim considera como o «aspecto intelectual» do individualismo moral. Uma das consequências desse estado de coisas é a exigência crescente de uma «moralidade racional». Ora, a manutenção da autoridade moral exige que as ideias morais se encontrem «como que rodeadas por uma barreira misteriosa que contenha os violadores da mesma maneira que o domínio religioso é protegido da invasão do profano»³⁷. Esta característica é facilmente preservada quando a religião e a moral se identificam, pois os símbolos e os rituais religiosos inspiram atitudes de veneração. Se tentarmos, porém, expurgar a moral de todos os traços de religião, isso pode dar como resultado a rejeição de todas as regras morais, pois essas regras só podem sobreviver se forem objecto de respeito e consideradas, dentro das condições da sua aplicação, como invioláveis. É por isso que, mesmo depois de se terem separado da sua origem primitiva, que era a lei divina, continuam a manter um carácter sagrado³⁸.

³⁴ Durkheim observa que Comte dissera já a mesma coisa. Mas Comte concluiu erroneamente que o conceito de força viria a ser eventualmente eliminado da ciência, «pois recusava-lhe todo o calor objectivo, dadas as suas origens místicas». FER.

³⁵ FER.

³⁶ FER; vide adiante, pp. 295 e 296.

³⁷ *Moral Education*, p. 10.

³⁸ *Ibid.*, p. 9-11. «A vida moral não conseguiu nem nunca conseguirá despojar-se das características que partilha com a religião.» *Sociology and Philosophy*, p. 48.

O racionalismo, a ética e o «culto do indivíduo»

Esta análise pode, por sua vez, ser relacionada com a teoria da fusão primitiva da religião com a moral. O homem concebeu-se sempre a si mesmo, no pensamento religioso, como constituído por dois seres distintos, o corpo e a alma. O corpo faz parte do mundo material, a alma habita a esfera descontínua do sagrado. Uma crença tão universal não pode ser fortuita, nem completamente ilusória, baseando-se seguramente numa dualidade intrínseca à vida humana em sociedade. Essa dualidade corresponde à diferenciação entre a sensação, por um lado, e o pensamento conceptual e as crenças morais, por outro. Esses domínios diferenciavam-se num aspecto importante. A sensação, assim como as necessidades sensoriais, tais como a fome e a sede, são «necessariamente egoístas», na medida em que se relacionam com os apetites dos organismos individuais, não se referindo implicitamente a nenhuma outra pessoa³⁹. O pensamento conceptual e as regras morais são, pelo contrário, «impessoais», no sentido de que são universalizadas; não se referem a nenhum indivíduo em particular. Todos os homens começam a vida como um ser egoísta (se bem que não anónimo) que conhece apenas sensações, e cujas acções são governadas pelas necessidades sensoriais. Mas a criança torna-se pouco a pouco num ser social, e a sua natureza egoísta é parcialmente suplantada por aquilo que apreende da sociedade. Todos os indivíduos mantêm na sua personalidade uma faceta de egoísmo, que coexiste com o ser social. As exigências morais da vida em sociedade nunca podem ser inteiramente compatíveis com as inclinações egoístas: «a sociedade não pode constituir-se ou manter-se a não ser à custa de sacrifícios constantes e penosos por parte de todos nós»⁴⁰. Esta afirmação tem, porém, de ser interpretada dentro de uma dimensão histórica; se bem que as necessidades sensoriais sejam «o tipo *par excellence* das tendências egoístas», há muitos outros desejos egoístas que não derivam directamente das necessidades sensoriais. «O nosso próprio egoísmo é em grande parte um produto da sociedade.»⁴¹

Durkheim aprofunda este ponto noutro lado, recorrendo à análise histórica⁴². O cristianismo, e de modo particular o protestantismo, está na origem imediata do individualismo moral moderno.

«Uma vez que, para o cristão, a virtude e a piedade não consistem em actos materiais, mas antes em estados de alma, o crente tem de man-

ter uma vigilância permanente sobre si mesmo... Dos dois pólos possíveis de todo o pensamento, que são, por um lado, a natureza, e por outro, o homem, o pensamento das sociedades cristãs viria a gravitar necessariamente em torno do segundo...»⁴³

Os princípios morais em que se baseia o «culto do indivíduo» foram extraídos da ética cristã, mas o cristianismo encontra-se em vias de ser suplantado por símbolos e objectos sagrados de uma nova espécie. Os acontecimentos da Revolução Francesa constituem exemplo dessa asserção, na medida em que a liberdade e a razão foram glorificadas e o entusiasmo colectivo, estimulado pelos «rituais» públicos, atingiu um nível elevado. Se bem que esses acontecimentos estejam na origem dos ideais que presidem hoje em dia à nossa vida, o ardor colectivo desses tempos foi efêmero. O mundo moderno atravessa, pois, um hiato moral:

«Numa palavra, os velhos deuses envelheceram ou morreram, e ainda não nasceram outros novos. É por essa razão que a tentativa feita por Comte no sentido de fazer reviver artificialmente as velhas lembranças históricas foi vã: não é de um passado morto, mas da própria vida, que pode nascer um culto vivo. Este estado de incerteza e turbulência confusa não pode, porém, durar eternamente. Virá o dia em que as nossas sociedades conhecerão novamente esses tempos de efervescência criadora em que surgem ideias novas e são descobertas as novas fórmulas que servirão de guia à humanidade...»⁴⁴

A Revolução Francesa deu um impulso decisivo ao desenvolvimento do individualismo nos tempos modernos. Mas o progresso do individualismo, que se manifesta de modo irregular em diferentes períodos da história ocidental, não é o produto específico de uma época específica; o seu desenvolvimento processa-se «incessantemente no decurso da história»⁴⁵. O sentimento do valor supremo do indivíduo humano é, pois, um produto da sociedade, e é isso que faz com que esse sentimento se distinga de forma bem nítida do egoísmo. O «culto do indivíduo» baseia-se não no egoísmo, mas antes na divulgação de sentimentos contrários, a saber, a simpatia para com o sofrimento humano e o desejo de justiça social. Se bem que o individualismo não possa deixar de contribuir para o incremento do egoísmo, em comparação com o que se passa nas sociedades dominadas pela solidariedade mecânica, não deriva de modo algum do egoísmo, não produzindo, portanto, um «egoísmo moral que tornaria impossível toda a solida-

³⁹ «The dualism of human nature and its social conditions», in Wolff, p. 327.

⁴⁰ «The dualism of human nature and its social conditions», in Wolff, p. 328.

⁴¹ S.

⁴² Cf. *L'évolution pédagogique*, pp. 332-334 e 326-327.

⁴³ *L'évolution pédagogique*, p. 323.

⁴⁴ FER.

⁴⁵ DST.

riedade»⁴⁶. Consideremos o exemplo da actividade científica. O espírito de livre investigação encarnada na ciência constitui um dos ramos intelectuais do individualismo moral; longe, porém, de equivaler à anarquia da esfera das ideias, investigação científica só pode ser levada a cabo no interior de um enquadramento de regras morais que obrigam ao respeito pelas opiniões dos outros, à publicação dos resultados das investigações e à troca de informações.

A tendência para o desenvolvimento do individualismo é irreversível, uma vez que constitui o resultado das mudanças sociais profundas analisadas em *A Divisão do Trabalho*. Esta ideia está na base da concepção de liberdade de Durkheim e da sua relação com a ordem moral. A liberdade não pode ser identificada com a eliminação de todos os constrangimentos: isso é a anomia, um estado em que os indivíduos não são livres porque estão acorrentados aos seus próprios desejos inescrutáveis:

«Os direitos e as liberdades não são inerentes ao homem como tal... foi a sociedade que consagrou o indivíduo e o tornou eminentemente digno de respeito. A sua emancipação progressiva não implica um enfraquecimento, mas antes uma transformação dos laços sociais... O indivíduo submete-se à sociedade, e essa submissão é a condição da sua libertação. A liberdade consiste, para o homem, na sua libertação das forças físicas, cegas e irracionais; consegue-o opondo-lhes a grande força inteligente que é a sociedade, sob cuja protecção se acolhe. Colocando-se sob a protecção da sociedade, torna-se também ele, até certo ponto, dependente dela. Mas esta dependência é libertadora.»⁴⁷

Constitui, pois, um erro básico acreditar que a autoridade moral e a liberdade se opõem e excluem mutuamente; uma vez que o homem só obtém a liberdade de que goza devido ao facto de ser membro da sociedade, tem de se sujeitar à autoridade moral que a existência da sociedade pressupõe. Isto não constitui para Durkheim um paradoxo, pois «ser livre não é fazer o que nos agrada; é sermos senhores de nós mesmos...»⁴⁸.

A disciplina, no sentido de controlo interior dos próprios impulsos, é uma componente essencial de todas as regras morais. Do ponto de vista que acabamos de expor, a perspectiva que equipara *inerentemente* a disciplina a uma limitação da liberdade humana e da auto-realização do homem é errónea. Não há nenhuma forma de organização da vida, observa Durkheim, que não obedeça a princípios regulares e bem defi-

nidos; o mesmo acontece em relação à vida social. A sociedade é uma organização das relações sociais, implicando portanto uma regulamentação do comportamento de acordo com princípios estabelecidos, que na sociedade são obrigatoriamente as regras morais. Só a aceitação da regulamentação moral torna possível a vida social, permitindo ao homem colher os benefícios que a sociedade lhe faculta. O facto de Durkheim não ter introduzido o elemento histórico na sua análise deste assunto levou muitos dos seus críticos a assumirem que as suas ideias não passam de uma variação pseudo-racional de uma disciplina política autoritária⁴⁹. Durkheim afirma, porém, que as formas de regulamentação moral não são todas idênticas. Ou seja, a «regulamentação» (a sociedade, o constrangimento social) não pode ser contraposta num sentido abstracto e universal à «ausência de regulamentação» (anomia)⁵⁰. As noções, quer do egoísmo quer da anomia, têm de ser interpretadas no âmbito de uma concepção mais geral da evolução da sociedade, tal como é exposta em *A Divisão do Trabalho*. Considerados neste contexto, tanto o egoísmo como a anomia não são meros problemas funcionais que se põem no mesmo grau em todos os tipos de sociedade: são estimulados pelo individualismo moral que é, por sua vez, uma resultante da evolução social. Os dilemas que se põem à forma moderna da sociedade, afirma Durkheim, não podem ser resolvidos através de uma reversão à disciplina autocrática que caracterizava as sociedades tradicionais, mas antes por uma consolidação moral da divisão diferenciada do trabalho, a qual exige, por sua vez, formas de autoridade muito diferentes daquelas que existiram nos tipos anteriores de sociedade.

⁴⁶ «L'individualisme et les intellectuels», pp. 7-13. «O individualista, que defende os direitos do indivíduo, defende assim também, simultaneamente, os interesses vitais da sociedade...» (p. 12).

⁴⁷ *Sociology and Philosophy*, p. 72.

⁴⁸ *Education and Sociology* (Glencoe, 1956), p. 90.

⁴⁹ Vide, por exemplo, John Horton: «The de-humanisation of anomie and alienation», *British Journal of Sociology*, vol. 15, 1964, pp. 283-300.

⁵⁰ Cf. uma afirmação de Durkheim sobre este assunto: «a convicção de que a disciplina é necessária não implica que se considere a disciplina como uma submissão cega e servil», *Moral Education*, p. 52.

THE HISTORY OF THE
CIVILIZATION OF
CHINA

PARTE III

MAX WEBER

MAX WEBER: O PROTESTANTISMO E O CAPITALISMO

Se bem que Max Weber tenha sido quase contemporâneo de Durkheim, o clima intelectual em que um e outro viveram diferia muito em aspectos importantes. Durkheim estudou na Alemanha, durante um curto período de tempo, entretanto entrou em contacto com as principais correntes do pensamento social alemão, continuando sempre a interessar-se pelas obras dos sociólogos alemães. Durkheim conhecia certamente os escritos de Max Weber, assim como as obras do irmão deste, Alfred. Há pelo menos duas escolas do pensamento alemão cuja influência se fez sentir sobre Durkheim e Weber: por um lado, as obras de Schmoller e dos outros membros da *Verein für Sozialpolitik*, e, por outro, as de Georg Simmel¹. Mas até essas ligações intelectuais bastante directas são de importância marginal. Se bem que o pensamento de Simmel tenha exercido grande influência sobre o de Weber na sua fase de formação, Durkheim discordava de Simmel e as obras deste autor só o influenciaram em aspectos marginais; por outro lado, se bem que as obras de Schmoller e dos *Kathedersozialisten* tenham sido o ponto de partida das primeiras obras de Durkheim, os aspectos do pensamento desses autores que Durkheim aprovava eram exactamente aqueles que Weber rejeitava e combatia².

Essa ausência aparente de qualquer influência recíproca significativa entre Durkheim e Weber tem surpreendido muitos autores posteriores³. O facto é, porém, menos notável do que à primeira vista possa parecer,

¹ Durkheim fez uma crítica à *Philosophie des Geldes*, de Simmel, em *AS*, vol. 5, 1900-1901, pp. 140-145, e critica ainda dois outros artigos de Simmel em *AS*, vol. 7, 1902-1903, pp. 646-649. Durkheim discute ainda a sociologia formal de Simmel em «Sociology and its scientific field», in Wolff, pp. 354-375 (publicado pela primeira vez em 1900).

² Cf. pp. 111-115.

³ Por exemplo, Edward A. Tiryakian: «A problem for the sociology of knowledge», *Archives européennes de sociologie*, vol. 7, 1966, pp. 330-336. Tiryakian forma erroneamente que não há qualquer referência mútua nas obras de Durkheim e Weber. Durkheim refere-se, porém, a Weber num comentário aos trabalhos da Sociedade Sociológica Alemã (1911), *AS*, vol. 12, 1909-1912, p. 26. (No que se refere às contribuições de Weber para o congresso, vide *CSPS*.)

dadas as razões que atrás acabámos de expor. As principais influências intelectuais que se fizeram sentir na obra de Weber foram predominantemente alemãs, enquanto as que informaram a obra de Durkheim foram francesas. Além disso, os primeiros trabalhos de Durkheim eram de índole abstracta e filosófica — o próprio Durkheim escrevia que «tendo partido da filosofia, tenho tendência para regressar a ela, ou antes, a natureza dos problemas com que tenho deparado ao longo do meu caminho tem-me reconduzido à filosofia»⁴. As primeiras obras de Weber, pelo contrário, são estudos históricos muito desenvolvidos, e foi a partir do contexto dos problemas específicos expostos primeiro pela escola histórica alemã, que Weber alargou o âmbito dos seus escritos, analisando problemas de natureza teórica mais geral. Assim, Weber elaborou o seu ponto de vista específico baseando-se em correntes de pensamento derivadas da história, da jurisprudência, da economia, da sociologia e da filosofia.

Obras de juventude

A dissertação de doutoramento de Weber (1889) é um trabalho especializado, uma análise das disposições legais que regulamentavam a iniciativa mercantil medieval⁵. Weber dedica nessa tese uma atenção muito especial às cidades mercantis italianas, tais como Génova e Pisa, demonstrando que o capitalismo comercial que aí se desenvolveu implicava a formulação de princípios legais que regulamentassem as modalidades de distribuição dos riscos e dos lucros entre os vários colaboradores da empresa comercial. Weber interessava-se já nessa altura, se bem que apenas sob esse aspecto, por um problema a que havia de dedicar muita importância em obras posteriores: o estudo da influência do direito romano na constituição do sistema jurídico da Europa medieval e pós-medieval. Dentro do enquadramento de referência que escolhera para tema da sua tese, Weber viu-se, porém, na impossibilidade de aprofundar adequadamente o referido tema⁶. A segunda obra de Weber, escrita sob a égide de Mommsen e terminada dois anos mais tarde, é dedicada a Roma propriamente dita⁷.

⁴ Citação extraída de uma carta a Georges Davy, inserida num trabalho deste autor: «Emile Durkheim», *Revue française de sociologie*, vol. 1, 1960, p. 10.

⁵ «Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter», *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte* (Tübingen, 1924), pp. 312-443. No que se refere ao título original da dissertação, vide Johannes Winckelmann: «Max Weber's Dissertation», in René König e Johannes Winckelmann: *Max Weber zum Gedächtnis* (Colónia e Opladen), 1963.

⁶ *Jugendbriefe*, Tübingen, p. 274.

⁷ *Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staats- und Privatrecht* (Estugarda, 1891).

A obra é uma vez mais muito especializada, constituindo a contribuição de Weber para uma controvérsia contemporânea, e fornecendo uma análise pormenorizada de evolução do sistema de posse de terras vigente em Roma, evolução que é por sua vez relacionada com as transformações políticas e legais da sociedade romana⁸. Refutando as afirmações dos autores que argumentavam que a história económica da agricultura romana era única na sua forma específica, Weber tenta demonstrar que é possível analisá-la em termos de conceitos derivados de outros contextos económicos.

Estas obras interessam não tanto pelo seu conteúdo, mas antes como testemunhos da linha de evolução intelectual de Weber. Nelas se manifesta já uma das preocupações dominantes de toda a obra posterior de Weber: a análise da natureza da iniciativa capitalista e das características específicas do capitalismo europeu ocidental. A análise da história agrária de Roma é a primeira de uma série de obras que Weber dedica ao estudo da estrutura social e económica do mundo antigo⁹. Coincidindo nesse ponto com uma análise anterior feita por Marx, Weber considera que se manifestavam já em Roma alguns dos principais elementos que haviam de vir a dar origem ao capitalismo moderno. Tal como Marx, Weber afirma que «a civilização clássica diferia da medieval de certas maneiras específicas»¹⁰; Roma atingira, porém, no aspecto do expansionismo, da constituição de interesses comerciais em grande escala e da formação de uma economia monetária, um nível de desenvolvimento económico comparável ao da Europa pós-medieval. A explicação que dá do declínio de Roma aproxima-se muito da interpretação esquemática que Marx nos propõe sobre esses mesmos acontecimentos¹¹.

Este trabalho sobre a história romana demonstra-nos ainda que Weber tinha já nessa altura uma noção muito clara da natureza complexa das relações entre as estruturas económicas e outros aspectos da organização social, e perfilhava já a opinião de que todas as teorias simplistas de determinismo económico eram inaceitáveis¹². Há uma continuidade evidente entre esses primeiros trabalhos históricos e os estudos que Weber publicou imediatamente a seguir, os quais versam duas facetas distintas da economia alemã moderna: os primeiros estudam a condição do cam-

⁸ Para uma análise breve das fontes dessa obra, vide Günther Roth: «Introdução», *ES*.

⁹ Cf. «Agrarverhältnisse im Altertum», *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, pp. 1-288; e «Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur», *ibid.*, pp. 289-311.

¹⁰ «Agrarverhältnisse im Altertum», p. 4.

¹¹ Partes fundamentais do relato de Marx sobre a desintegração do Império Romano encontram-se nos Fundamentos Críticos, Weber não dispondo, portanto, deles. Cf. o meu artigo «Marx, Weber and the development of capitalism», *Sociology*, vol. 4, 1970.

¹² Cf. também «Zur Geschichte der Handelsgesellschaften», p. 322.

pesinato a leste do Elba e os outros analisam as operações do capital financeiro na Alemanha. Estes dois últimos trabalhos analisam aspectos do carácter e efeitos do comércio moderno, e enquanto os elaborava Weber chegou a um certo número de conclusões, que exerceram influência duradoura sobre toda a sua obra posterior e levaram à escolha dos temas que desenvolveu em *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*.

Entre 1894 e 1897 Weber escreveu uma série de artigos sobre as operações da bolsa e a sua relação com o financiamento de capitais¹³. Weber propunha-se refutar uma concepção que, na sua opinião, derivaria de uma interpretação ingénua das características do funcionamento da economia moderna, considerando a bolsa como uma «conspiração contra a sociedade»¹⁴. A noção de que a bolsa não passa de um meio para uma minoria capitalista auferir maiores lucros não tem em conta as funções mediadoras que essa instituição desempenha na economia. O mercado de fundos constitui um mecanismo que permite ao homem de negócios desenvolver a sua empresa através da utilização de métodos racionais de planeamento. As operações da bolsa não podem ser consideradas como mera especulação irresponsável. Sem dúvida que há especulação, mas o principal efeito da bolsa é o de contribuir para possibilitar uma orientação racional do mercado, e não o de facilitar a especulação. Weber refere o exemplo do crédito como confirmação dessa afirmação. Quando se faz um negócio a prazo, no qual o homem de negócios é autorizado a fazer uma troca, ficando com a possibilidade de cumprir a sua parte do contrato ao fim de um certo prazo de tempo previamente especificado, o resultado de um acordo desse tipo é a expansão do âmbito das transacções comerciais. Weber observa que o desenvolvimento da escala e do volume das transacções na economia moderna acarreta dificuldades no que se refere à regulação normativa do mercado de fundos. A expansão das operações comerciais tende pois a neutralizar o controlo ético indispensável ao bom funcionamento das transacções da bolsa.

Os efeitos da expansão das relações de mercado são analisados num contexto diferente num longo estudo de Weber sobre o trabalho agrícola na Alemanha de Leste, publicado em 1892¹⁵. O rio Elba demarcava na Alemanha do século XIX uma linha divisória entre dois tipos de estrutura agrária diferentes. Para ocidente do rio, a maioria dos agricultores

eram camponeses independentes; a leste, porém, os Junkers continuavam a possuir grandes latifúndios de organização semifeudal. Os trabalhadores agrícolas estabelecidos a leste do Elba eram, pois, de dois tipos. Por um lado, havia os trabalhadores que estavam ligados aos patrões por contratos anuais, e que viviam em condições muito semelhantes às que se verificavam na época medieval; por outro, havia trabalhadores assalariados, contratados ao dia, cujas condições de emprego se assemelhavam às do proletariado industrial. As formas tradicionais e modernas das relações de trabalho conjugavam-se assim de forma muito instável, segundo observa Weber no seu trabalho. Os trabalhadores à jorna substituíam-se gradualmente aos trabalhadores ligados por contrato (*Instleute*), afirma Weber. Esse processo, segundo demonstra Weber, está em vias de transformar a estrutura global dos latifúndios; enquanto os trabalhadores ligados por contrato mantêm com o seu patrão uma relação que não é meramente económica, pois implica uma série de direitos e obrigações, os jornaleiros são ajustados na base de um contrato de salário. A consequência do que acabamos de referir é que o último grupo não mantém qualquer relação orgânica com o sistema social em que vivem os trabalhadores tradicionais: o interesse dos jornaleiros limita-se, pois, à obtenção de um salário o mais elevado possível. A comercialização crescente da agricultura, que leva a uma utilização cada vez mais extensiva do trabalho assalariado, vai assim acentuar o conflito económico entre os trabalhadores e os patrões.

A comercialização da agricultura não conduz, no entanto, a uma melhoria do nível de vida dos trabalhadores, tendendo antes a fazê-lo descer¹⁶. Weber analisa pormenorizadamente as condições de vida dos jornaleiros, demonstrando que os benefícios secundários de que gozam os trabalhadores ligados por contrato fazem com que estes últimos se encontrem frequentemente numa posição económica mais favorável do que os primeiros. O salário do jornaleiro pode ser a curto prazo mais elevado, mas a longo prazo verifica-se o contrário. Manifesta-se no entanto, da parte dos trabalhadores ligados por contrato, uma tendência para se libertarem da posição de dependência que a sua sujeição às condições estabelecidas num contrato anual implica, diz-nos Weber. Essa ânsia de independência manifesta-se no facto de os trabalhadores ligados por contrato estarem dispostos a renunciar à sua posição segura, trocando-a pela existência incerta do jornaleiro. Weber afirma também que o facto não pode ser explicado em termos puramente económicos, constituindo em parte um resultado da ânsia de «liberdade» pessoal e da recusa da «relação patriarcal de dependência

¹³ De todos esses artigos, o de carácter mais geral é o que se intitula «Die Börse», in *CSPS*. Cf. Reinhard Bendix: *Max Weber, an Intellectual Portrait* (Londres, 1966), pp. 23-30.

¹⁴ «Die Börse».

¹⁵ *Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland* (Leipzig, 1892). Cf. também «Capitalism and rural society in Germany», in *EMW*.

¹⁶ *Verhältnisse der Landarbeiter*, pp. 774 e segs.

pessoal»¹⁷. O trabalhador que possui um pequeno pedaço de terra está igualmente disposto a sofrer as maiores privações e a contrair pesadas dívidas junto dos usurários a fim de preservar a sua «independência».

A «liberdade» assim obtida é em grande medida ilusória; temos, porém, de ter em conta essas ilusões, caso aspiremos à compreensão da actividade humana. As acções dos trabalhadores rurais não podem ser interpretadas unicamente em função de considerações materiais. As ideias que orientam o comportamento dos trabalhadores rurais, não constituindo embora a «expressão» exclusiva dos interesses económicos, reflectem-nos até certo ponto. Estão relacionadas com as mudanças económicas e sociais que vieram alterar as formas medievais da comunidade e do trabalho. As relações existentes entre as ideias e os interesses materiais raramente podem ser explicadas em termos de uma derivação causal unilinear de um «nível» para o outro. Weber propõe-se aqui contestar a história cultural, que analisa a evolução histórica em termos do conteúdo das ideias: ora, é sempre necessária uma análise do possível significado de mudanças económicas e sociais profundas ocorridas na natureza dos valores professados pelos membros de um determinado estrato social ou sociedade¹⁸.

Não podemos atribuir essa opinião à influência do marxismo sobre o pensamento de Weber, pois tal equivaleria a uma interpretação demasiado simplista do meio intelectual em que Weber se inseria. Quando Weber escreveu as suas primeiras obras, tomou como ponto de partida das mesmas os problemas contemporâneos que mais interessavam os historiadores, economistas e juristas alemães do seu tempo. O interesse que Weber manifesta por Roma constitui reflexo de uma controvérsia contemporânea sobre as causas do declínio económico de Roma. O seu estudo sobre os trabalhadores rurais do Leste da Alemanha integrava-se num inquérito mais geral levado a cabo pelos membros da *Verein für Sozialpolitik*, inquérito esse que era em grande parte motivado pelo interesse por problemas de significado político prático, como por exemplo o do papel desempenhado pela «aristocracia» dos Junkers na sociedade alemã¹⁹. Porém, as conclusões que Weber foi levado a tirar nesses primeiros trabalhos orientaram o seu pensamento na direcção de problemas relacionados com os domínios sobre que incidia o

¹⁷ *Ibid.*, pp. 797 e segs. Tem interesse estabelecer neste ponto um paralelo entre as afirmações de Weber e as ideias de Kautsky, tal como este as expõe em *Die Agrarfrage* (Estugarda, 1899).

¹⁸ Cf. «Sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur».

¹⁹ Cf. Dieter Lindenlaub, *Richtungskämpfe im Verein für Sozialpolitik* (Wiesbaden, 1967). Vide também mais adiante, pp. 261 e seg., para uma descrição da análise política da Alemanha em 1895, feita por Weber na sua primeira lição em Friburgo.

pensamento marxista: de modo particular, as características específicas do capitalismo moderno e as condições que presidiam ao seu aparecimento e desenvolvimento.

As origens do «espírito» capitalista

A Ética Protestante e o Espírito Capitalista, obra que Weber publicou sob a forma de dois artigos longos, em 1904 e 1905, constitui a sua primeira tentativa para tratar num plano geral alguns dos problemas atrás referidos²⁰. Weber focara já no seu estudo sobre a situação dos trabalhadores agrícolas alguns dos princípios éticos que havia de vir a desenvolver nesta nova obra. O contraste entre as condições de vida e perspectivas dos trabalhadores ligados por contrato e dos jornaleiros, correspondentes em grande medida ao que existe entre a accitação de padrões tradicionais de deferência e patronato, por um lado, e uma atitude de individualismo económico, por outro. Esta última atitude não constitui, porém, mera consequência das condições económicas dos jornaleiros, mas antes faz parte de uma ética que contribui para a destruição da antiga estrutura tradicional dos latifúndios.

Weber formula logo no início de *A Ética Protestante* um problema de ordem estatística: o facto de na Europa moderna «os principais homens de negócios e proprietários do capital, assim como os operários qualificados de nível mais elevado e, de modo particular, o pessoal de elevadas qualificações técnicas e comerciais das empresas modernas serem na sua grande maioria protestantes»²¹. Trata-se de um facto, não apenas contemporâneo mas sim histórico: remontando no tempo, é possível demonstrar que alguns dos primeiros centros de desenvolvimento capitalista na primeira parte do século XVI eram de religião protestante. A primeira explicação que se nos depara para tal facto é a seguinte: a quebra com o tradicionalismo económico que se deu nesses centros teria contribuído para um enfraquecimento da tradição em geral, e de modo particular das instituições religiosas sob a sua forma tradicional. Esta interpretação não aguenta, porém, um exame mais apro-

²⁰ *A Ética Protestante* foi publicada pela primeira vez no *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vols. 20 e 21, 1905, e foi novamente publicada como introdução aos *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (Tübingen, 1920-1921). Weber alterou um pouco esta segunda versão, introduzindo nela respostas aos comentários críticos de que a obra fora entretanto alvo. Cf. o seu «Antikritisches Schlusswort zum 'Geist des Kapitalismus'», in *Archiv*, vol. 31, 1910, pp. 554-599. Encontramos uma descrição do debate com Rachfahl em J. A. Prades: *La sociologie de la religion chez Max Weber* (Louvain, 1969), pp. 87-95.

²¹ EPEC.

fundado do problema. A Reforma não pode de modo algum ser considerada como uma recusa do controlo da Igreja. A Igreja católica perdera já em grande parte o controlo sobre a vida quotidiana: e o movimento em direcção ao protestantismo implicava a aceitação de uma regulamentação do comportamento muito mais severa do que aquela que o catolicismo exigia. O protestantismo adopta uma atitude muito rígida em relação ao prazer e aos divertimentos — fenómeno particularmente pronunciado no calvinismo. Podemos portanto tirar a conclusão de que é a natureza específica das crenças protestantes que implica a relação entre o protestantismo e o racionalismo económico.

A novidade da interpretação de Weber não consiste no facto de sugerir que há uma relação entre a Reforma e o capitalismo moderno. Muitos outros autores anteriores a Weber tinham já feito a mesma constatação. Por exemplo, a explicação marxista, derivada em grande parte dos escritos de Engels, afirmava que o protestantismo era o reflexo ideológico das mudanças económicas concomitantes com os primórdios do desenvolvimento do capitalismo²². A obra de Weber começa de forma aparentemente anómala, rejeitando essa explicação para apresentar uma outra, e é nessa interpretação que reside a verdadeira originalidade de *A Ética Protestante*. Verifica-se geralmente que as pessoas que dedicam a sua vida a actividades económicas e à obtenção do lucro são ou indiferentes à religião, ou até hostis a ela, na medida em que as suas acções visam exclusivamente o mundo «material», enquanto a religião se interessa apenas pelo mundo «não-material». O protestantismo, porém, longe de se desinteressar do controlo das actividades quotidianas, exigia aos seus aderentes uma disciplina muito *mais* rígida do que o catolicismo, injectando assim um elemento religioso em todos os aspectos da vida do crente. A relação entre o protestantismo e o capitalismo moderno não pode ser integralmente explicada considerando o primeiro como um «resultado» do segundo: mas o carácter das crenças e dos códigos de comportamento dos protestantes é de resto muito diferente do que, *prima facie*, poderíamos considerar como de molde a estimular a actividade económica.

A elucidação desta anomalia exige não só uma análise do conteúdo das crenças protestantes e uma avaliação da influência das mesmas sobre as acções dos crentes, mas ainda uma especificação das características do capitalismo ocidental moderno como forma de actividade económica. Não só o protestantismo difere em aspectos importantes da forma religiosa que o precedeu, como ainda o capitalismo moderno apresenta características básicas que o distinguem de todas as formas anteriores de actividade capitalista. As várias outras formas de capita-

²² Ver adiante, pp. 259-260 e 285-286.

lismo que Weber distingue manifestam-se todas elas em sociedades caracterizadas pelo «tradicionalismo económico». As atitudes em relação ao trabalho que caracterizam o tradicionalismo são bem conhecidas dos modernos empresários capitalistas que tenham tentado introduzir métodos contemporâneos de produção em comunidades onde esses métodos eram ainda desconhecidos. Se o empresário, procurando obter um grau máximo de esforço, introduz um sistema de pagamento à peça que permite ao trabalhador ganhar um salário muito mais elevado do que o habitual, o resultado é muitas vezes uma diminuição, e não um aumento da produção. O trabalhador tradicionalista não pensa em termos de obtenção de um salário máximo, preferindo calcular o trabalho que tem de executar para satisfazer as suas necessidades habituais. «O homem não deseja “por natureza” ganhar cada vez mais dinheiro, mas antes viver como costuma viver e ganhar o necessário para isso.»²³

O tradicionalismo não é de modo algum incompatível com a ganância. «É frequente a falta consciente e absoluta de escrúpulos na aquisição de bem-estar na relação íntima e directa com um grande respeito pela conformidade com a tradição.»²⁴ A avareza egoísta surge-nos em todas as sociedades, sendo mesmo mais característica das sociedades pré-capitalistas do que das sociedades capitalistas. Constitui exemplo disso mesmo o «capitalismo dos aventureiros», que implica a procura do lucro através da pirataria ou da conquista militar, e que podemos encontrar em todos os períodos da história. Esse tipo de capitalismo difere muito, porém, do capitalismo moderno, que se não baseia na procura amorosa do ganho pessoal, mas antes na obrigação disciplinada e na consideração do trabalho como um dever. Weber define assim as principais características do «espírito» do capitalismo moderno:

«A aquisição de cada vez mais dinheiro, combinada com uma privação severa de todo o prazer espontâneo... é considerada como um fim em si, o que, do ponto de vista da felicidade ou utilidade para o indivíduo propriamente dito, parece ser transcendente e irracional. O homem considera a aquisição como o propósito dominante da sua vida; a aquisição deixa de ser um meio para satisfazer as suas necessidades materiais. O contrário daquilo a que poderíamos chamar a situação «natural», atitude completamente desprovida de sentido se a considerarmos de forma não preconceituosa, evidente e indubitavelmente um princípio orientador do capitalismo por ser completamente estranho a todos os povos que se não encontram sob a influência do capitalismo.»²⁵

²³ EPEC; CSR.

²⁴ EPEC; CSR.

²⁵ EPEC; CSR.

O espírito do capitalismo moderno caracteriza-se, pois, por uma combinação original da dedicação à actividade lucrativa mediante métodos económicos legítimos, com a não-utilização desse rendimento na prossecução de prazeres pessoais. Essa atitude radica na convicção de que a eficiência do desempenho de uma actividade profissional livremente escolhida constitui um dever e uma virtude.

Uma perspectiva tradicionalista, observa Weber, não é totalmente incompatível com as formas modernas de empreendimento económico. Muitas empresas pequenas têm sido até agora geridas em moldes tradicionais, de acordo com taxas de troca e de lucro tradicionais, etc. «Mas essa tranquilidade foi repentinamente destruída...»²⁶; e isso acontece por vezes sem que tenha sido introduzida na empresa qualquer alteração tecnológica. Essas empresas são reestruturadas através de uma *reorganização racional da produção*, com vista a uma maximização da eficiência produtiva. Tais alterações não são geralmente consequência de um afluxo súbito de capital à empresa em questão. Constituem antes o resultado da introdução de um novo espírito — o espírito capitalista. A característica dominante da moderna economia capitalista reside, pois, em «ser racionalizada com base num cálculo rigoroso, que se propõe, recorrendo à previsão, alcançar o êxito económico, ao contrário do que acontece na vida do camponês, no tradicionalismo privilegiado do artesão das guildas ou no capitalismo do aventureiro, que explora as oportunidades políticas e recorre à especulação irracional»²⁷.

O espírito do capitalismo não deriva apenas do progresso do racionalismo na sociedade ocidental. Uma tal análise do problema tende a pressupor um progresso unilateral e contínuo do racionalismo; ora, a racionalização das diferentes instituições das sociedades ocidentais fez-se de forma irregular. Os países em que a racionalização da economia se encontra mais avançada estão em certos aspectos, como por exemplo no grau de racionalismo do direito, mais atrasados do que outros Estados que lhes são inferiores do ponto de vista económico (constituindo a Inglaterra o exemplo mais flagrante do caso que acabamos de referir). A racionalização é um fenómeno complexo, que assume muitas formas concretas, e que progride de modo diferente em diferentes áreas da vida social. *A Ética Protestante* limita-se a tentar descobrir «a paternidade desse rebento intelectual que é a forma concreta e particular do pensamento racional, que deu origem à ideia da vocação e da dedicação ao trabalho como vocação...»²⁸.

²⁶ EPEC.

²⁷ EPEC.

²⁸ EPEC.

O conceito de «vocação», diz-nos Weber, só surgiu na época da Reforma. Não existe nem no catolicismo nem na antiguidade, onde a palavra nem sequer é conhecida. O significado da noção de vocação e o modo como é utilizada na religião protestante visa integrar os negócios profanos da vida quotidiana numa influência religiosa, que domina assim todos os aspectos da vida humana. A vocação do indivíduo consiste em cumprir o seu dever para com Deus numa vida quotidiana regida pela moral. O protestantismo substitui assim, ao ideal católico do isolamento monástico e consequente rejeição da vida temporal, o interesse pelos assuntos mundanos.

A influência do protestantismo ascético

O luteranismo não pode, porém, ser considerado como a principal origem do espírito capitalista. A Reforma desempenhou papel de relevo no que se refere à introdução da noção de vocação, colocando assim as actividades profanas desempenhadas de acordo com regras morais no centro dos interesses do crente. Porém, a concepção que Lutero tinha da vocação continuava a ser em certos aspectos muito tradicionalista²⁹. Foram seitas protestantes posteriores, que Weber inclui na categoria geral de «protestantismo ascético», que desenvolveram esse conceito de vocação.

Weber distingue no protestantismo ascético quatro correntes principais: o calvinismo, o metodismo, o pietismo e as seitas baptistas. Essas correntes relacionam-se porém intimamente entre si, e nem sempre se pode estabelecer entre elas uma distinção muito clara³⁰. Weber não se propõe proceder a um estudo pormenorizado da doutrina do protestantismo ascético, limitando-se a analisar os elementos da mesma que afectam a conduta prática do indivíduo na sua actividade económica. A parte mais importante da análise é dedicada ao calvinismo: não só às doutrinas de Calvino propriamente ditas mas também às que foram pregadas pelos seus discípulos no fim do século XVI e no século XVII.

Após estas considerações preliminares, Weber passa a referir os três aspectos da doutrina calvinista que considera fundamentais. O primeiro é a doutrina de que o universo foi criado para maior glória de Deus, e que só tem significado em função dos propósitos divinos. «Deus não

²⁹ EPEC. Weber propõe-se não só estabelecer um contraste entre o catolicismo e o protestantismo, como ainda entre o luteranismo e o calvinismo.

³⁰ Weber afirma que tanto o metodismo como o pietismo são movimentos derivados, enquanto as seitas baptistas constituem «uma fonte independente do protestantismo ascético, equiparáveis como tal ao calvinismo», EPEC.

existe para os homens, mas os homens para Deus.»³¹ O segundo é o princípio que afirma que os desígnios do Todo-Poderoso estão para além da compreensão dos homens. Os homens só podem conhecer os pequenos pedaços de verdade divina que Deus se digne revelar-lhes. O terceiro é a crença na predestinação: só um pequeno número de homens foram predestinados para a salvação. A salvação foi irrevogavelmente destinada no primeiro momento da criação; não é afectada pelas acções humanas, pois uma tal suposição equivaleria a pensar que o juízo divino poderia ser influenciado pelas acções dos homens.

A repercussão desta doutrina sobre o crente não pode deixar de ser uma sensação de «solidão interior até aí desconhecida», diz Weber. «Naquilo que para o homem da época da Reforma constituía uma preocupação fundamental, a sua salvação eterna, ele era obrigado a seguir sozinho por um caminho que lhe fora destinado desde a eternidade.»³² Nesse aspecto crucial todo o homem estava sozinho; ninguém, padre ou leigo, podia interceder por ele junto de Deus para lhe alcançar a salvação. Esta erradicação da possibilidade de salvação por intermédio da Igreja e dos sacramentos constitui, segundo Weber, a principal diferença entre o calvinismo, por um lado, e o catolicismo e o luteranismo por outro. O calvinismo encerrou portanto o grande processo histórico que Weber analisa noutro em pormenor: o processo gradual do «desencadeamento» (*Entzauberung*) do mundo³³.

«Não só aqueles a quem Deus negara a sua graça deixavam de dispor de meios mágicos para a alcançar, como ainda não havia quaisquer meios para tal. Combinado com as doutrinas severas da transcendentalidade absoluta de Deus e da corrupção de tudo o que se relacionava com a carne, este isolamento interior do indivíduo explica... a atitude integralmente negativa do puritanismo em relação a todos os elementos emocionais da cultura e da religião, dado que estes em nada contribuem para a salvação, promovendo ilusões sentimentais e superstições idólatras. É essa doutrina que está na base de um antagonismo fundamental relativamente ao culto dos sentidos, sob todos os seus aspectos.»³⁴

O calvinista vivia, pois, numa incerteza terrível. Não havia na sua religião resposta possível para a pergunta decisiva que todos os crentes mais tarde ou mais cedo deveriam formular — serei eu um dos escolhidos? O próprio Calvino nunca chegou a sofrer essa ansiedade: uma vez que estava convencido de que Deus o escolhera para levar a cabo uma mis-

são divina, considerava-se como um dos eleitos. Mas os seus discípulos não podiam ter a mesma certeza. Calvino ensinara que não havia quaisquer diferenças externas entre os eleitos e os condenados, mas essa doutrina cedo sofreu algumas modificações, devido à pressão pastoral. Foram acrescentados aos ensinamentos de Calvino os dois pontos seguintes: em primeiro lugar, o indivíduo tinha a obrigação de se considerar a si mesmo como um dos eleitos, pois o contrário seria dar mostras de uma fé imperfeita e portanto de falta de graça; em segundo lugar, a melhor maneira de alimentar a indispensável confiança consistia em desenvolver «uma actividade profana intensa». As «boas obras» passaram assim a ser consideradas como um «sinal» de eleição — não porque constituíssem um método de alcançar a salvação, mas porque eliminavam as dúvidas acerca dela.

Weber exemplifica esses pontos através da referência às obras de um puritano inglês, Richard Baxter. Baxter advertia os crentes dos perigos da riqueza, mas essas advertências só diziam respeito a uma má utilização da riqueza, numa vida ociosa e de prazeres. A preguiça e a perda de tempo são os pecados por excelência. Essa doutrina «ainda não afirma, como havia de vir a fazê-lo Franklin: “o tempo é dinheiro”, mas é uma afirmação já válida num sentido espiritual. O tempo é infinitamente valioso porque as horas desperdiçadas são horas perdidas para o trabalho realizado para maior glória de Deus»³⁵. O calvinismo exige aos seus crentes uma vida coerente de disciplina em todos os momentos, negando-lhes a possibilidade de arrependimento e expiação do pecado que a confissão facultava aos católicos. A religião católica sanciona, na realidade, uma atitude des preocupada, na medida em que o crente sabe que a intervenção do padre o pode livrar das consequências do pecado.

O calvinista atribui assim ao trabalho no mundo material um elevado valor ético. A posse de riquezas não isenta nenhum homem do dever de se dedicar com ardor ao trabalho que a sua vocação lhe designa. A concepção puritana da vocação difere da dos luteranos na medida em que os puritanos consideram lícito que os esforços levados a cabo pelo indivíduo no sentido de cumprir de forma metódica o seu dever de instrumento de Deus sejam recompensados. A acumulação da riqueza só é condenada na medida em que pode tentar o homem a levar uma vida ociosa; porém, quando a riqueza é adquirida através do cumprimento ascético do dever designado pela vocação, não só é tolerada como ainda se reveste de tal valor moral. «Desejar ser pobre é o mesmo que desejar ser doente, argumentavam os calvinistas; e é condenável tanto do ponto de vista da glorificação das obras como da de Deus.»³⁶

³¹ EPEC.

³² EPEC; CSR.

³³ Ver adiante pp. 289-292.

³⁴ EPEC.

³⁵ EPEC; CSR.

³⁶ EPEC.

Constitui ponto crucial da análise de Weber essas características não serem consequências «lógicas», mas antes «psicológicas» da doutrina original da predestinação, tal como Calvino a formulou. Esses acrescentos à doutrina calvinista constituem tentativas no sentido de minorar o terrível isolamento a que o calvinismo condenava o crente, e a ansiedade que esse isolamento criava. A crença na predestinação é comum a outras religiões, mas as consequências que ela pode ter sobre as acções humanas variam de acordo com as outras crenças a que se encontra associada, e com o contexto social em que se manifesta. A crença islâmica na predestinação deu origem, não a um ascetismo profano, como o do calvinismo, mas antes a «um sacrifício total do ser no cumprimento do mandamento religioso de uma guerra santa pela conquista do mundo»³⁷.

Temos pois de procurar as origens do espírito capitalista na ética religiosa característica do calvinismo. É dessa ética que derivam as qualidades únicas que distinguem as atitudes que estão na base da actividade capitalista moderna do carácter amoral da maioria das formas anteriores de aquisição de capital. «Uma das características integrantes do espírito capitalista moderno, e não apenas desse espírito mas também de toda a cultura moderna, a condução racional da vida a partir da ideia de vocação, deriva — e foi o que me propus demonstrar na minha exposição — do espírito do ascetismo cristão.»³⁸ Em geral, as outras variedades de ascetismo protestante não obrigam a uma disciplina tão rigorosa quanto a que é exigida pelo calvinismo, que Weber afirma ser de «uma consistência férrea». Weber sugere, porém, que há talvez uma relação histórica entre as formas do protestantismo ascético e os estratos sociais relacionados com os vários níveis da economia capitalista, relação que pode ter tido influência sobre a origem do espírito capitalista. O pietismo, que tendia a induzir uma atitude de humildade e resignação, de preferência à energia indomável do calvinista, parece ter tido maior divulgação entre os indivíduos desempenhando na indústria cargos inferiores enquanto o calvinismo teria tido mais adeptos entre os empresários³⁹.

Aquilo que para o puritano era submissão às ordens divinas transformou-se, no mundo do capitalismo contemporâneo, numa conformidade mecânica às exigências económicas e de organização da produção industrial, a todos os níveis da hierarquia da divisão do trabalho. Weber rejeita a sugestão de que a ética puritana continuaria a ser uma das componentes necessárias ao funcionamento do capitalismo moderno, após

este ter atingido grandes dimensões. Pelo contrário, a conclusão específica de *A Ética Protestante* é a de que, se a fé religiosa do puritano o levava a dedicar-se às tarefas que lhe eram ditadas pela sua vocação, o carácter especializado da divisão do trabalho capitalista obriga o homem moderno a fazer o mesmo⁴⁰.

«Depois de o ascetismo ter empreendido a remodelação do mundo trabalhando no mundo, os bens materiais desse mundo ganharam um poder crescente e inexorável sobre as vidas dos homens, como até aí se não verificara em qualquer período da história. Hoje em dia, o espírito fugiu da sua gaiola (*Gehäuse*) — não sabemos para onde. De resto, o capitalismo vitorioso, que assenta hoje em dia em bases mecânicas, não precisa já desse esteio... e a ideia do cumprimento do dever na vocação assombra a nossa vida como o fantasma de crenças religiosas mortas.»⁴¹

Weber propunha-se que *A Ética Protestante* fosse uma obra programática: constituindo uma análise preliminar de uma série de problemas complexos, as suas aplicações seriam necessariamente restritas, como o próprio autor observa. O principal mérito da obra consiste, segundo Weber⁴², em ter demonstrado que o instrumentalismo moral do espírito do capitalismo constitui consequência involuntária da ética religiosa de Calvino, e de um modo mais geral da concepção da vocação do homem no mundo que o protestantismo foi contrapor ao ideal monástico do catolicismo. O protestantismo ascético é, porém, uma culminação de tendências que tinham começado a manifestar-se em períodos muito mais recuados da história da Cristandade como um todo. O ascetismo católico era já de carácter racional, e os ideais do protestantismo derivavam directamente dos da vida monástica católica. O principal efeito da Reforma e da história subsequente das seitas protestantes foi o de transferir esses ideais monásticos para a vida de todos os dias.

A Ética Protestante demonstra que há uma «afinidade electiva» (*Wahlverwandschaft*) entre o calvinismo, ou antes, entre certas crenças calvinistas e a ética económica da actividade capitalista moderna. O principal interesse da obra consiste no facto de esta tentar demonstrar que a racionalização da vida económica que caracteriza o capitalismo moderno se relaciona com compromissos de valor *irracionais*. Trata-se de um trabalho preliminar visando a determinação de relações

³⁷ *ES*.

³⁸ *EPEC*; *CSR*.

³⁹ *EPEC*.

⁴⁰ «Der Puritaner wollte Berufsmensch sein — wir müssen es sein» (*CSR*). Weber diz-nos que a insistência puritana na importância de uma vocação bem definida fornecia uma primeira validação moral para a divisão especializada do trabalho (*EPEC*). Cf. também a análise que Weber faz do declínio do «sectarismo religioso» no mundo dos negócios americanos, in «The Protestant sects and the spirit of capitalism», in *EMW*.

⁴¹ *EPEC*.

⁴² Cf. «Antikritisches Schlusswort», pp. 556-557.

causais, mas não chega para isolar as causas⁴³. Weber diz-nos explicitamente que essa determinação das causas só poderá ser levada a cabo mediante a execução de duas grandes tarefas: em primeiro lugar, a análise das origens e da divulgação do racionalismo noutras esferas além da económica (por exemplo, na política, no direito, na ciência e na arte); em segundo lugar, o estudo da influência das forças económicas e sociais sobre o ascetismo protestante. Weber afirma porém, enfaticamente, que a matéria analisada em *A Ética Protestante* permite eliminar «a doutrina do materialismo histórico ingênuo», segundo a qual ideias como as que se exprimem na doutrina calvinista seriam meros «reflexos» de condições económicas⁴⁴. «Temos de nos libertar», diz Weber, «da opinião de que seria possível deduzir a Reforma, como uma evolução historicamente necessária, das mudanças económicas.»⁴⁵ Weber não tenta, porém, propor uma outra «teoria» que se substitua a essa concepção do materialismo histórico que rejeita: como Weber tenta demonstrá-lo nos seus ensaios metodológicos, que datam quase do mesmo período de *A Ética Protestante*, é impossível formular uma tal teoria.

⁴³ EPEC.

⁴⁴ EPEC; CSR.

⁴⁵ EPEC; CSR.

OS ENSAIOS METODOLÓGICOS DE WEBER

A Ética Protestante termina aconselhando a rejeição de todos os esquemas teóricos de interpretação da história, tanto o idealista como o materialista: «qualquer deles», diz Weber, «caso seja utilizado não apenas de forma preliminar, mas antes como conclusão de um trabalho de investigação, com pouco ou nada contribuirá para o estabelecimento da verdade histórica»¹. Weber expõe e aprofunda esse ponto de vista nos seus ensaios metodológicos².

A genealogia dos ensaios metodológicos de Weber é complexa, e esses trabalhos têm além disso de ser situados no enquadramento de uma controvérsia desse tempo, que incidia sobre o problema da relação entre a ciência natural e a «humana» ou social. Enquanto Durkheim se inspirara numa tradição positiva muito anterior a Comte, no pensamento social alemão não havia qualquer tradição desse tipo. No decurso do longo e complicado debate que se estabeleceu na Alemanha relativamente ao estatuto das ciências do homem, foram levantados problemas que nunca chegaram a ser formulados na história e na filosofia social francesa. Weber, tal como a maioria dos seus contemporâneos alemães, rejeitava a concepção de Comte de que as ciências se ordenariam segundo uma hierarquia empírica e lógica, na qual cada ciência dependeria da emergência histórica prévia da que é imediatamente inferior na hierarquia. Nessa forma de ortodoxia positivista, a ciência social é considerada como uma simples aplicação das pressuposições e métodos das ciências naturais ao estudo dos seres humanos. Weber,

¹ EPEC.

² Para uma análise dos precedentes ideológicos, de modo particular no que se refere ao idealismo, vide Alexander von Schelting: *Max Weber Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1934), pp. 178-247. Os ensaios metodológicos de Weber constituem uma análise parcial de problemas que o seu autor se propunha realizar com mais pormenor. Vide Marianne Weber: *Max Weber: ein Lebensbild* (Heidelberg, 1950), pp. 347-348. O carácter «parcial» dos ensaios metodológicos de Weber é posto em relevo por F. Tenbruck: «Die Genesis der Methodologie Max Webers», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 11, 1959, pp. 573-630.

rejeitando embora essa concepção, não vai ao ponto de afirmar, como o fazem os seus contemporâneos Rickert e Windelband, que há duas ordens completamente diferentes de ciências, a «natural» e a «cultural», ou de aceitar a dicotomia entre ciências «nomotéticas» e «ideográficas». Se bem que Weber adote a distinção que esses autores estabelecem do que é único, aplica-a de forma diferente.

Subjectividade e objectividade

No seu primeiro ensaio metodológico, no qual faz uma crítica a Roscher e Knies, Weber argumenta que a distinção entre ciências naturais e ciências sociais pode servir de suporte a um intuicionismo espúrio³. Nas obras de Roscher, por exemplo, essa distinção é formulada de tal maneira que introduz na análise desse autor uma componente de idealismo semimístico. Segundo o mesmo autor, os métodos das ciências naturais não seriam aplicáveis ao universo da acção humana, pelo que se tornaria necessário recorrer a processos inexactos e intuitivos. O mundo humano seria pois um mundo «irracional», consubstanciado no *Volksgeist* ou *Volksseele*, a «alma do povo». Não é possível reconciliar essas ideias com a afirmação do mesmo autor de que a investigação histórica deve ser rigorosa, diz-nos Weber.

Weber reconhece que as ciências sociais estudam fenómenos «espirituais» ou «ideais», que constituem características especificamente humanas que não existem no objecto temático das ciências naturais. Essa diferenciação necessária entre «sujeito» e «objecto» não implica o sacrifício da «objectividade» nas ciências sociais, nem obriga à substituição da intuição pela análise causal. Num ensaio intitulado «“Objectividade” nas ciências sociais e na política social», Weber tenta demonstrar a proposição atrás referida⁴.

As ciências sociais, diz-nos Weber, radicam num interesse pelos problemas práticos, e no desejo de pôr em prática mudanças sociais desejáveis. Foi no interior desse contexto que se manifestou a vontade de criação de disciplinas interessadas na formulação de proposições «objectivas» relativas à realidade humana social e cultural. Essa evolução não se fez acompanhar, porém, de uma compreensão clara do significado da descontinuidade lógica essencial que existe entre as pro-

posições factuais ou analíticas, por um lado, e as proposições normativas relativas não ao que «é» mas antes ao que «devia ser», por outro. A maioria das formas de pensamento social tentaram estabelecer uma aproximação entre proposições factuais e normativas, baseando-se num ou noutro dos seguintes princípios, de resto relacionados entre si. O primeiro afirma que o desejável pode ser identificado com o que «existe de forma imutável»: as leis fixas que regem o funcionamento das instituições sociais e económicas. O outro afirma que a assimilação do desejável e do real se faz ao nível dos princípios gerais do desenvolvimento evolutivo: não no que existe de forma imutável, mas antes no que surge de forma inevitável.

Ambas essas concepções devem porém ser rejeitadas. Uma disciplina empírica não tem a possibilidade lógica de definir de modo científico ideais do que «deve ser». É essa uma das premissas fundamentais da epistemologia neokantiana adoptada por Weber, e que orienta todos os seus escritos. Se bem que os juízos de valor não possam ser validados através da análise científica, isso não significa de modo algum que tenham de ser completamente eliminados da esfera da discussão científica. Todos os juízos relativos a decisões quanto à adopção de determinado modo de acção como «algo que deve ser feito» podem ser decompostos em «meios» adoptados para alcançar determinados «fins» gerais ou particulares. «Desejamos algo de concreto, ou “por si mesmo”, ou como um meio de alcançar outra coisa ainda mais desejável.»⁵ A análise científica permite-nos determinar até que ponto um dado conjunto de meios é ou não adequado para atingir um dado fim. Mas não pode haver conhecimento científico que demonstre logicamente que um homem *deve* considerar determinado fim como um valor. O cientista social poderá ainda demonstrar quais as vantagens que poderá haver em utilizar determinado meio em comparação com outro, quando se tenha em vista alcançar um dado objectivo, e também quais os custos implicados. Os custos implicados na escolha de um determinado meio para alcançar um determinado fim podem ser de duas espécies: (1) a realização parcial e não completa do fim em vista, ou (2) o aparecimento de consequências adicionais que afectam de forma deletéria outros fins que o indivíduo possa ter também em vista. A análise empírica, efectuada de forma oblíqua embora, permite ainda avaliar o fim em si, determinando se é ou não possível realizá-lo dado o contexto das circunstâncias históricas particulares em que se procura alcançar o fim em causa.

Weber recorre frequentemente ao exemplo das aspirações do socialismo revolucionário para ilustrar as afirmações atrás referidas, uma

³ CTC.

⁴ MSC. Os ensaios de Weber têm também de ser interpretados em função das teorias de Wenger e da sua escola de economia «científica». Cf. Marianne Weber, pp. 352-353; para uma análise mais detalhada, vide Lindenlaub, pp. 96-141.

⁵ MCS.

vez que na tentativa de criação de uma sociedade socialista alguns destes problemas se põem de modo particularmente premente. A realização de uma sociedade socialista por meios revolucionários implica o uso da força para que as mudanças desejadas sejam levadas a cabo. Porém, a aplicação da força envolve obrigatoriamente a repressão política após a revolução, o que irá negar algumas das liberdades inerentes ao ideal socialista. Em segundo lugar, a construção de uma economia socialista num mundo em que os outros países continuam a ser capitalistas acarretará forçosamente uma série de dificuldades económicas que os socialistas não previram nem desejaram⁶. Em terceiro lugar, qualquer sociedade socialista, seja ela implantada por que meios for, acabará por transgredir os objectivos por que foi criada, assumindo a forma de um Estado burocrático.

A análise científica pode ainda facilitar de uma outra maneira a prossecução de fins práticos, de ordem diferente porém daqueles que foram atrás referidos. Não se trata agora de um estudo empírico, mas antes da avaliação da consistência interna da relação entre os ideais adoptados por uma mesma pessoa. Acontece muitas vezes que os homens não têm consciência clara dos valores implicados pelos objectivos específicos por que lutam, adoptando muitas vezes finalidades parciais ou mesmo totalmente incompatíveis entre si. Caso o indivíduo não tenha um «conhecimento integral» dos ideais que orientam as finalidades específicas que se propõe alcançar, podemos «ajudá-lo a tomar consciência dos axiomas em que inconscientemente se baseia ou que necessariamente pressupõe»⁷.

Não podemos, porém, ir mais longe do que isto. O recurso à ciência empírica e à análise lógica permitem ao indivíduo determinar quais as finalidades que pode alcançar e saber quais as consequências que daí advirão, podendo ainda ajudá-lo a conhecer a natureza dos seus ideais; todavia, a ciência não pode indicar-lhe a decisão a tomar.

«Não há no mundo nenhuma ética que possa obstar ao facto de em muitos casos os “bons” fins só poderem ser atingidos recorrendo a meios moralmente dúbios ou pelo menos perigosos — e incorrendo no risco da possibilidade ou mesmo da probabilidade de ramificações malignas. E também não há no mundo nenhuma ética que nos permita avaliar em que circunstâncias e até que ponto o propósito eticamente bom “justifica” os meios e as ramificações eticamente perigosos.»⁸

A consequência lógica e a base necessária do ponto de vista defendido por Weber é o reconhecimento de que o universo humano se caracteriza

⁶ No que a estes aspectos se refere, vide ES.

⁷ MCS; CTC.

⁸ EMW.

pela existência de *ideais incompatíveis e irreductíveis*. Uma vez que não é possível provar pela análise científica que qualquer ideal ou conjunto de ideais históricos estão «certos» ou «errados», não pode haver uma ética universal. Esta posição metodológica encontra no pensamento de Weber uma correspondência empírica na sua sociologia da religião, que constitui uma génese dos ideais divergentes ocorridos na história. Os ideais e os significados nascem, porém, das lutas políticas e religiosas, não derivando nunca da ciência propriamente dita: «O destino de uma época que comeu do fruto da árvore da sabedoria é reconhecer que a análise do mundo nos não permite conhecer o seu significado, e por muito perfeita que tal análise possa ser; essa época terá sempre de criar esse significado. Terá de reconhecer que as concepções gerais da vida e do universo não podem nunca constituir um produto do conhecimento empírico, por muito que este seja aprofundado, e que os ideais mais elevados e que mais poder têm sobre nós são sempre o produto de uma luta com outros ideais tão sagrados para outros quanto os nossos o são para nós.»⁹

A análise política de Weber e a sua lógica da motivação política baseiam-se nestas considerações. A conduta política pode ser orientada por uma «ética dos fins íntimos» (*Gesinnungsethik*) ou por uma «ética da responsabilidade» (*Verantwortungsethik*)¹⁰. O homem que adopta uma ética dos fins últimos dirige toda a sua conduta política em função da prossecução de um ideal, desprezando o cálculo racional dos meios: «podemos demonstrar a um sindicalista convicto, partidário da ética dos fins últimos, que a sua acção terá como resultado o agravamento da reacção e da opressão da sua classe e a obstrução da subida desta — todos esses argumentos não terão sobre ele o mais pequeno efeito. Quando uma acção bem intencionada tem maus resultados, o seu autor não se considera responsável pelo facto, atribuindo as responsabilidades do mesmo ao mundo, à estupidez dos outros homens ou à vontade de Deus, que os fez assim».

Uma conduta deste tipo é, em última análise, de carácter «religioso» ou pelo menos partilha dos atributos exemplares da conduta religiosa: o indivíduo que age orientado por uma ética dos fins últimos está convencido de que o seu único dever é o de zelar pela manutenção da pureza das suas intenções. O «único propósito das suas acções irracionais é o de alimentar a chama...»¹¹.

A ética da responsabilidade implica, pelo contrário, a consciência daquilo que Weber designa por vezes pelo nome de o «paradoxo das

⁹ EMW.

¹⁰ EMW.

¹¹ EMW.

consequências». As consequências reais da acção de um indivíduo podem ser diferentes ou até completamente contrárias às suas intenções quando perpetrou essa acção. O agente político que tem consciência disso, orienta as suas acções não apenas em função da integridade da sua motivação mas também em função do cálculo racional das consequências prováveis da sua conduta relativamente às finalidades que se propõe atingir. As várias possibilidades de utilização da ciência social atrás referidas referem-se pois à política da responsabilidade, sendo porém irrelevantes quando se adopta uma ética dos fins últimos¹². Importa aqui não confundir a ética da responsabilidade com o pragmatismo, como o têm feito alguns críticos secundários do pensamento de Weber. O pragmatismo como filosofia implica a identificação da verdade com o que, de momento, é praticável. Weber não considera, porém, que seja esse um critério de «verdade»; pelo contrário, propõe-se demonstrar que medeia um abismo lógico entre a verdade factual e a verdade ética, e que o conhecimento empírico, por muito adiantado que se encontre, nunca pode validar a escolha de uma ética de preferência a outra.

«O político prático pode considerar subjectivamente que tem obrigação de, neste ou naquele caso, adoptar uma posição intermédia entre pontos de vista antagónicos, ou de tomar partido por um ou outro desses pontos de vista. Porém, isso nada tem a ver com a "objectividade" científica. *Cientificamente, o "meio termo" não é mais verdadeiro do que os ideais extremistas de esquerda ou de direita.*»¹³

Weber propõe-se na sua análise da natureza da «objectividade» eliminar as confusões que, segundo ele, obscurecem frequentemente a relação lógica entre os juízos científicos e os juízos de valor. Como o dissemos já, Weber não considera que os ideais devam ser banidos da discussão científica. O cientista social tem a obrigação de ter uma consciência clara dos seus próprios ideais. Se respeitar cuidadosamente essa obrigação, não terá de se abstrair desses valores pessoais no seu trabalho: «Uma *atitude de indiferença moral (Gesinnungslosigkeit)* não tem qualquer relação com a "objectividade" científica.»¹⁴

¹² A não ser na medida em que a análise lógica possa ajudar a esclarecer os ideais. Como o dissemos já, tal não constitui, porém, resultado da ciência empírica *per se*.

¹³ MCS. Interessa referir aqui que as três figuras estudadas neste livro têm sido todas elas relacionadas com a filosofia do pragmatismo na interpretação de alguns críticos. Durkheim chegou mesmo a rebater essa interpretação numa série de conferências. Cf. *Pragmatisme et sociologie* (Paris, 1955). Todos três, porém, teriam rejeitado o pragmatismo por uma mesma razão: porque este nega ao sujeito que age a capacidade de transformar racionalmente o mundo.

¹⁴ MCS; CTC.

Juízos de facto e juízos de valor

A separação lógica absoluta entre os juízos de facto e os juízos de valor — ou seja, o facto de a ciência não poder validar ideais culturais — deve ser diferenciada do sentido segundo o qual a própria existência pressupõe a existência de valores que definem a análise científica como uma actividade «desejável» ou «válida» *em si*. A própria ciência baseia-se também em ideais que, tal como os outros valores, não podem ser cientificamente comprovados. O principal objectivo das ciências sociais é, pois, segundo Weber, o de «compreender a originalidade característica da realidade em que vivemos». Ou seja, o principal objectivo das ciências sociais consiste na tentativa de compreensão das razões que fazem com que os fenómenos históricos particulares sejam aquilo que são. Isto exige, porém, que se opere uma abstracção a partir da complexidade infinita da realidade empírica. Weber concorda com o neokantismo e Rickert e Windelband quando afirmam que não pode haver uma descrição científica completa da realidade. A realidade consiste numa profusão infinitamente divisível. Ainda que nos concentremos num único elemento dessa realidade, verificaremos que esse elemento partilha dessa infinidade. Toda a forma de análise científica, todo o corpo de conhecimentos científicos, pertença ele ao domínio das ciências naturais ou sociais, implica uma *selecção* operada a partir da infinidade da realidade.

Ora, como acabámos de dizer, as ciências sociais propõem-se estudar «por um lado, as relações e o significado cultural dos acontecimentos individuais nas manifestações contemporâneas, e, por outro, as razões por que esses acontecimentos são historicamente "assim" e não "de outra maneira"»¹⁵. Uma vez que a realidade é extensiva e intensivamente infinita, e que é indispensável proceder a uma selecção dos «problemas de interesse» (quer o indivíduo que opera essa selecção tenha ou não consciência dela), temos de saber quais são então esses critérios de valor que determinam «aquilo que queremos saber». Segundo Weber, não podemos limitar-nos a afirmar que as ciências sociais devem determinar relações regulares ou «leis» semelhantes às das ciências naturais, pois essa resposta não é adequada. A formulação de leis implica uma determinada ordem de abstracção da complexidade da realidade, de tal maneira que todos os acontecimentos que não caem sob a alçada da lei sejam considerados «acidentais», e portanto desprovidos de significado científico. Este critério não pode, porém, ser aplicado na análise do tipo de problemas que nos interessam nas ciências sociais. Podemos citar como exemplo neste ponto o problema a cujo estudo

¹⁵ MCS; CTC.

Weber dedicou os seus melhores esforços. A formação do capitalismo europeu ocidental e o racionalismo que com ele se relaciona não nos interessam porque (certos aspectos de) esses acontecimentos históricos podem ser resumidos em princípios gerais do tipo de leis: o significado que esses acontecimentos assumem para nós deriva da sua originalidade.

Além disso, não é certo que as ciências naturais se interessam apenas pela formulação de leis. A astronomia, por exemplo, estuda com frequência certas sequências evolutivas que não podem ser equacionadas sob a forma de leis, e que tão-pouco derivam o seu interesse da sua relevância para a formulação de relações gerais. Se bem que Weber se lhe não refira, poderíamos citar neste ponto o exemplo apresentado por Rickert, quando nos fala do interesse dos astrónomos pelo estudo detalhado das origens do nosso sistema solar. O nosso sistema solar não tem qualquer significado do ponto de vista da generalização das propriedades do universo. O facto de nos interessarmos pela sua evolução específica deriva da sua situação na parte do firmamento em que se situa também a Terra.

Tudo isto nos prova que a diferença entre as ciências naturais e as ciências sociais não é absoluta do ponto de vista da diferenciação entre o conhecimento nomotético e o conhecimento ideográfico. Se bem que as ciências naturais se dediquem principalmente à formulação de princípios gerais, procuram também por vezes o conhecimento do particular. Não podemos tão-pouco considerar que a «explicação» causal só é possível mediante a classificação dos acontecimentos em leis gerais. Um acontecimento que é «acidental» do ponto de vista de uma dada lei pode no entanto ser explicado em função dos seus antecedentes causais. Porém, não é lícito considerarmos que uma única causa, ou uma série restrita de causas, podem fornecer uma explicação «completa» de um indivíduo histórico. Se aquilo que «interessa conhecer» se restringe a certos aspectos da realidade, o mesmo se pode afirmar em relação à explicação causal. Ao decidirmos quando havemos de dar por terminada uma dada investigação, ou considerar completo o nosso conhecimento de um dado fenómeno, estamos a fazer uma selecção, tal como a fizemos já para decidir por onde havíamos de começar.

«A totalidade de todas as condições à qual conduz a regressão causal a partir do “efeito” teve de “agir em conjunto” de determinada maneira, e não de outra, para que aquele efeito concreto se verificasse. Ou seja, a ocorrência do resultado é determinada, do ponto de vista de todas as ciências empíricas que trabalham com base nas relações causais, não a partir de um dado momento, mas “a partir da eternidade”.»¹⁶

O que não significa, diz-nos Weber, que não possa haver proposições nomotéticas nas ciências sociais. Mas a formulação de princípios

gerais explicativos é nas ciências sociais mais do que um fim em si, é um meio que pode ser utilizado para facilitar a análise dos fenómenos específicos a explicar: «uma imputação *válida* de qualquer efeito individual seria geralmente impossível sem a aplicação do *conhecimento “nomológico”* — isto é, o conhecimento das sequências causais recorrentes»¹⁷. Ou seja, quando o investigador se propõe imputar causas, a designação de determinada componente como uma causa dependerá da existência daquilo que assume serem relações significativas entre classes de acontecimentos (relações que têm de ser justificadas em caso de dúvida). Até que ponto é lícito ao investigador formular uma imputação causal válida «recorrendo a uma imaginação estimulada pela experiência pessoal e treinada nos métodos analíticos», e até que ponto terá de recorrer a generalizações feitas a partir de bases concretas, dependerá do caso particular em questão. Quanto mais preciso e certo for, porém, o nosso conhecimento dos princípios gerais significativos, mais certa será também a imputação causal que faremos¹⁸.

Como é que é possível, porém, provar a existência de uma relação causal? Weber apresenta um exemplo célebre, que é o da análise feita por Eduard Meyer ao significado do resultado da Batalha de Maratona para a evolução subsequente da cultura ocidental. A razão por que os historiadores se interessam tanto pela Batalha de Maratona, que em si não passou de um pequeno recontro, deve-se ao significado causal decisivo que o desenlace desse recontro teve do ponto de vista da sobrevivência e da evolução independente da cultura helénica, que mais tarde havia de espalhar-se por toda a Europa. Mas caso pretendamos demonstrar que a Batalha de Maratona foi causalmente significativa nesse sentido, temos de considerar duas contingências distintas e possíveis (o helenismo contra a influência teocrática persa sobre a evolução cultural subsequente da Europa). Do ponto de vista ontológico, essas possibilidades não são «reais»; só uma série de acontecimentos foi «possível» — aquela que realmente ocorreu. Esse processo consiste, pois, numa abstracção feita pelo cientista social que constrói uma «experiência mental», imaginando aquilo que teria acontecido se determinados acontecimentos não tivessem ocorrido ou se se tivessem desenrolado de uma maneira diferente.

«A avaliação do significado causal de um facto histórico tem de ser feita com base na formulação da seguinte pergunta: se esse facto não fizesse parte do complexo de factores considerados co-determinantes, ou se sofresse uma modificação numa determinada direcção, o curso dos acontecimentos, obedecendo a regras empíricas

¹⁶ MCS; CTC.

¹⁷ MCS.

¹⁸ MCS.

gerais (*Erfahrungsregeln*), ter-se-ia orientado de maneira diferente em aspectos considerados *decisivos* do nosso ponto de vista?»¹⁹

No que se refere ao exemplo da Batalha de Maratona, podemos prová-lo: se se tivesse verificado uma vitória persa, com as suas prováveis consequências, estas teriam influenciado decisivamente a evolução subsequente do helenismo, e portanto da cultura europeia. Weber qualifica esse exemplo como o de uma causalidade «adequada». Podemos afirmar com toda a certeza que se a Batalha de Maratona tivesse tido um desenlace diferente, este teria sido suficiente ou «adequado» à produção de mudanças na evolução cultural subsequente da Europa.

O facto de a selecção e de a identificação dos problemas relevantes serem feitas nas ciências sociais de forma «subjectiva» — isto é, escolhendo problemas com um significado cultural bem definido — não implica que se não possa proceder a uma análise causal objectivamente válida. Pelo contrário, a explicação causal pode ser comprovada por outras pessoas, não sendo unicamente «válida» para uma determinada pessoa. Mas tanto a escolha dos problemas a investigar como o grau de penetração na rede intrínseca da causalidade que o investigador considere necessário, são determinados em função de suposições de valor. Dada a premissa de que parte Weber quando afirma que as ciências sociais se devem interessar sobretudo pelas configurações únicas, a conclusão a tirar é que o objecto temático das ciências sociais se encontra em fluxo constante:

«A corrente de acontecimentos incomensuráveis flui continuamente em direcção à eternidade. Os problemas culturais que interessam os homens reconstituem-se constantemente, assumindo sempre novas formas, e os limites dessa área da corrente infinita de acontecimentos concretos que adquire para nós significado e interesse, isto é, que se torna num «indivíduo histórico», mudam constantemente.»²⁰

A elaboração de tipos ideais

A definição que Weber apresenta da natureza dos conceitos de «tipo ideal» e a utilização nas ciências sociais radica logicamente nesse ponto de vista epistemológico geral. Os conceitos utilizados nas ciências sociais

¹⁹ MCS.

²⁰ MCS. Weber insiste frequentemente na importância de estabelecer uma distinção entre os dois sentidos em que o cientista se pode interessar pelo «indivíduo histórico»: por um lado, «adquirindo um conhecimento o mais lato possível» dos «indivíduos historicamente "grandes" ou "únicos"»; por outro, analisando «o significado de atribuir uma relação histórica concreta à força causal das acções de certos indivíduos — independentemente do facto de os classificarmos como indivíduos "significativos" ou "insignificativos"...», CTC.

não podem ser directamente derivados da realidade, exigindo a mediação das pressuposições de valor, uma vez que a determinação dos problemas considerados como dignos de interesse se baseia nessas pressuposições. Assim, a interpretação e a explicação de uma configuração histórica exigem a construção de conceitos especificamente elaborados com esse propósito e que, tal como os objectivos da análise, não reflectam propriedades universalmente «essenciais» da realidade. Ao definir as características formais dos conceitos de tipo ideal, Weber não pretende elaborar um novo método conceptual, mas apenas explicitar processos que aplicara já na prática. No entanto, dado que a maioria dos investigadores não tem uma consciência bem clara do tipo de conceitos que utilizam, as suas formulações tendem a ser ambíguas e imprecisas. «A linguagem utilizada pelo historiador inclui centenas de palavras que exprimem conceitos ambíguos, criadas para satisfazer uma necessidade de expressão adequada, mas cujo significado, definitivamente sentido, não foi suficientemente bem definido.»²¹

Um tipo ideal é elaborado através da abstracção e da combinação de um número indefinido de elementos que, se bem que sejam todos eles extraídos da realidade, raramente ou nunca nos surgem sob essa forma específica. Assim, as características da «ética calvinista», que Weber analisa em *A Ética Protestante*, são extraídas dos escritos de várias figuras históricas, e os componentes das doutrinas calvinistas a que Weber atribui especial relevo são seleccionados em função da sua importância na constituição do espírito capitalista. Esse tipo ideal não é, nem uma «descrição» de um aspecto específico da realidade nem, segundo Weber, uma hipótese; contribui, porém, para facilitar a descrição e a explicação. Um tipo ideal não é ideal num sentido normativo: não implica que a sua realização seja desejável. Podemos construir um tipo ideal de assassinato ou de prostituição, tal como podemos construir um tipo ideal de qualquer fenómeno. Um tipo ideal é um tipo puro num sentido lógico, e não num sentido exemplar: «Na sua pureza conceptual, essa construção mental não pode existir empiricamente na realidade.»²²

A criação de tipos ideais não constitui de modo algum um fim em si; a utilidade de um dado tipo ideal só pode ser avaliada em relação a um problema ou a um tipo de problemas concretos, e o único propósito que orienta a sua elaboração é de facilitar a análise de questões empíricas. Quando formula o tipo ideal de um fenómeno como o capitalismo racional, por exemplo, o cientista social tenta delinear, mediante um exame empírico das formas específicas do capitalismo, os aspectos mais importantes (do ponto de vista que lhe interessa) que caracteri-

²¹ MCS; CTC.

²² MCS.

zam o capitalismo racional. O tipo ideal não é elaborado pelo pensamento puramente conceptual, mas antes criado, modificado e aperfeiçoado através da análise empírica de problemas concretos, contribuindo por seu turno para que essa análise adquira uma maior precisão.

Os tipos ideais diferem pois dos conceitos descritivos (*Gattungsbegriffe*) no âmbito e na aplicação. Os tipos descritivos desempenham um papel importante em muitos ramos das ciências sociais; constituem resumos das características comuns de agrupamento de fenómenos empíricos. Enquanto um tipo ideal implica «a acentuação unilateral de um ou mais pontos de vista», o tipo descritivo envolve «a síntese abstracta dos traços que são comuns a numerosos fenómenos concretos»²³. Weber apresenta o exemplo dos conceitos de «igreja» e de «seita». Esses conceitos podem servir de base a uma classificação; os grupos religiosos podem ser classificados como pertencendo a uma ou outra categoria. Se desejarmos, porém, aplicar essa classificação à análise da importância dos movimentos sectários para a racionalização da cultura moderna ocidental, teremos de reformular o conceito de «seita» de modo a pôr em relevo as componentes específicas do sectarismo que possam ter influenciado esse aspecto particular da realidade. O conceito transforma-se então num tipo ideal. Todo o conceito descritivo pode ser transformado num tipo ideal, através da abstracção e da combinação de determinados elementos: na prática, diz-nos Weber, recorre-se frequentemente a esse processo.

Weber discute em pormenor na sua análise a elaboração de tipos ideais que possam contribuir para a elucidação de certas configurações históricas específicas, uma vez que é esse o caso em que se pode estabelecer uma diferenciação mais clara entre os tipos descritivos e os tipos ideais. Os conceitos de tipo ideal são porém aplicáveis também noutros casos, e há vários géneros de tipos ideais que, não podendo embora ser identificados com os conceitos descritivos simples, são no entanto de carácter genérico. A transição dos tipos descritivos para os tipos ideais faz-se quando passamos da classificação descritiva dos fenómenos para a análise explicativa ou teórica desses mesmos fenómenos. Podemos apresentar como exemplo do que acabámos de afirmar a noção de «troca». Trata-se de um conceito descritivo, na medida em que nos limitamos a observar que um número indefinido de acções humanas pode ser classificado como transacções de troca. Se tentarmos, porém, tornar essa noção num elemento da teoria económica da utilidade marginal, estamos a elaborar um tipo ideal de «troca», baseado numa construção puramente racional²⁴.

²³ MCS.

²⁴ Para análises do estatuto lógico dos tipos ideais «individuais», por oposição aos «genéricos», cf. von Schelling, pp. 329 e segs.; e Parsons, pp. 601 e segs.

O tema principal dos ensaios metodológicos que Weber publicou em 1904-1905 é o da relação entre ciência social e juízos de valor; Weber trata de forma diferente essa mesma relação num outro ensaio sobre «neutralidade ética» (*Wertfreiheit*), escrito uma década mais tarde²⁵. Neste último ensaio, Weber discute um problema que, se bem que se revista de importância básica do ponto de vista da relação entre ciência social e política social, nada tem a ver com o estatuto lógico dos juízos de valor, referindo-se antes a um problema de ordem prática, que é o de saber se o cientista poderá servir-se do seu prestígio ou posição académica para propagar os ideais que perfilha. Este problema é em última análise um problema de valores, e consequentemente não pode ser resolvido por meio de uma demonstração científica. É um problema que «tem, em última análise, de ser resolvido em função da concepção que o indivíduo tem da tarefa que compete à Universidade, concepção essa que é por sua vez determinada pelo seu próprio sistema de valores»²⁶. Se a tarefa da educação for concebida num sentido muito lato, considerando-se que o educador tem por missão pôr os seus estudantes em contacto com a cultura ética e estética em geral, o professor dificilmente poderá abstrair os seus próprios ideais no ensino que ministra. Weber defende, porém, a opinião de que a organização mais adequada para a Universidade moderna será a da especialização profissional na educação, de modo particular no que se refira à disciplinas que pretendam revestir-se de carácter científico. Nessas circunstâncias, nada justifica que o professor exponha a sua própria concepção do mundo; os problemas das ciências sociais, derivando embora o seu interesse como «problemas» de valores culturais, só podem ser resolvidos através de uma análise técnica, e é esta que o professor tem de fazer do alto da sua cátedra. «O que o estudante tem de aprender hoje em dia com o professor na sala de aula é: (1) a capacidade para o desempenho profissional de uma dada tarefa; (2) identificar os factos, até mesmo os que possam ser pessoalmente desagradáveis, e estabelecer uma distinção entre esses factos e a sua própria avaliação dos mesmos; (3) subordinar-se à sua tarefa de reprimir o impulso para dar largas aos seus gostos ou sentimentos pessoais.»²⁷

O professor universitário goza das mesmas oportunidades do que qualquer outro cidadão para levar a cabo os seus ideais através da acção política, e não deve exigir privilégios especiais. A cátedra universitária

²⁵ MCS. Para uma análise do contexto político que Weber se propunha combater nesses ensaios, vide Wolfgang J. Mommsen: *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920* (Tübingen, 1959).

²⁶ MCS.

²⁷ MCS; CTC.

ria não confere «uma qualificação especializada de profecia pessoal». O professor que procura servir-se dessa maneira da sua situação está a abusar da sua posição, tanto mais que depara com um auditório particularmente receptivo e desprovido de maturidade. Ao assumir esta posição, Weber exprime assim as suas convicções pessoais. A Universidade poderia transformar-se num fórum de discussão de valores, caso nela se verificasse «uma liberdade total da discussão dos problemas fundamentais, como possibilidade de expressão de todos os pontos de vista». Isso não aconteceu porém nas universidades alemãs, onde os problemas sociais e éticos básicos não podem ser livremente discutidos; enquanto as coisas se passam assim, «parece-me que a dignidade de um representante da ciência lhe exige que *se mantenha em silêncio*, mesmo no que se refere a problemas de valor que pode discutir»²⁸. Weber não quer dizer de modo algum que o professor universitário deva recusar-se a emitir juízos políticos e morais fora da esfera da Universidade. Pelo contrário, Weber refuta vigorosamente a falsa invocação de «neutralidade ética» fora da esfera académica. Na opinião de Weber, é tão ilícito refugiar-se numa pretensa «neutralidade» científica para se abster de exprimir as suas opções de valor no campo da política, quanto é ilegítimo pregar abertamente uma posição partidária no interior da Universidade.

De toda a maneira, é indispensável estabelecer uma distinção entre os juízos de valor emitidos por um indivíduo no seu ensino e a relação lógica entre proposições de facto e proposições de valor nas ciências sociais, diz-nos Weber. «Os problemas das disciplinas empíricas não podem, como é evidente, ser resolvidos por avaliação. Não se trata de problemas de avaliação. Os problemas das ciências sociais são porém seleccionados em função da relevância de valor dos fenómenos estudados... Na investigação empírica não há “avaliações práticas” que sejam legitimadas por esse facto estritamente lógico.»²⁹

²⁸ MCS.

²⁹ MCS.

CONCEITOS FUNDAMENTAIS DA SOCIOLOGIA

Sociologia interpretativa

A maioria dos ensaios metodológicos de Weber foram escritos dentro do contexto dos problemas específicos a que dedicou a sua atenção nas suas primeiras obras empíricas; constituem testemunhos de uma tentativa para quebrar as barreiras intelectuais que se punham ao pensamento legal, económico e histórico que lhe fora transmitido. Nos ensaios metodológicos, a sociologia é considerada como uma disciplina subordinada à história: os problemas principais da sociologia seriam os que possuíssem um significado cultural bem definido. Weber rejeita a opinião de que generalização seria impossível nas ciências sociais, considerando porém a formulação de princípios gerais como um meio e não como um fim.

A orientação dos escritos empíricos posteriores de Weber, de modo particular da sua *Economia e Sociedade*, levou-o a modificar o ponto de vista atrás referido. Weber não renunciou, no entanto, nem à distinção lógica absoluta que estabeleceu entre juízos de facto e juízos de valor, nem à tese correlacionada de que a análise de configurações históricas únicas só pode ser feita em termos de princípios gerais, dotados apenas de uma significação introdutória a tal tarefa. Em *Economia e Sociedade*, Weber começa porém a interessar-se principalmente pela definição das uniformidades da organização económica e social: isto é, pela sociologia.

A sociologia, diz-nos Weber, interessa-se pela formulação de princípios gerais e conceitos de tipo genérico, relacionados com a acção social humana; a história, pelo contrário, «orienta-se no sentido da análise e da explicação causal de acções, estruturas e personalidades específicas e culturalmente significativas»¹. Trata-se, pois, de uma repetição dos pontos de vista básicos que o autor expusera nos ensaios metodológicos, e podemos dizer que quando Weber começa a interessar-se pela sociologia, o facto não pode ser atribuído a uma modificação das suas perspectivas metodológicas básicas. Alguns comentadores secundários

¹ ES; EC.

do pensamento de Weber têm atribuído uma importância exagerada à mudança de orientação do seu pensamento que se verificaria em *Economia e Sociedade*. *Economia e Sociedade* integra-se num conjunto de obras interpretativas de diferentes aspectos da economia política, escritas por vários autores em colaboração: Weber considera que a sua própria contribuição constituiria um prefácio aos volumes mais especializados da autoria dos outros colaboradores². Definindo os objectivos de *Economia e Sociedade*, Weber afirma que a análise sociológica feita na obra não passa de uma «preparação muito modesta» mas necessária para o estudo dos fenómenos históricos específicos. «A função da história consiste em apresentar uma explicação causal dessas características específicas.»³

No seu ensaio sobre a «objectividade», Weber diz-nos que «nas ciências sociais interessamo-nos por fenómenos cuja “compreensão” empática constitui tarefa de tipo especificamente diferente daquelas que os esquemas das ciências naturais exactas podem e se propõem executar»⁴. Uma das principais tarefas da análise dos fenómenos sociais consiste, pois, em «tornar inteligível» a base subjectiva em que essa análise assenta; e um dos temas principais do ensaio consiste na defesa do ponto de vista de que é possível fazer uma análise «objectiva» dos fenómenos históricos e sociais, apesar do facto de a actividade humana ser de carácter «subjectivo». Por outro lado, essa subjectividade não pode ser ignorada, pelo que as ciências sociais têm de ser consideradas como distintas das ciências naturais. Ao definir em *Economia e Sociedade* a sua concepção de «sociologia interpretativa», Weber continua a insistir no significado do elemento subjectivo para a análise sociológica⁵.

«No sentido em que essa palavra muito ambígua é aqui utilizada», diz-nos Weber, a sociologia «será a ciência que se interessa pela compreensão e interpretação das acções sociais e portanto pela explicação causal do seu curso e consequências.»⁶ A acção ou conduta social (*soziales Handeln*) é aquela que implica um significado subjectivo que se refere a outro indivíduo ou grupo. O significado dessa acção pode ser analisado

² A colecção de volumes intitula-se *Grundriss der Sozialökonomik*. Os autores incluem Sombart, Michels, Alfred Weber e Schumpeter. As primeiras contribuições foram publicadas em 1914, e a publicação da obra continuou até 1930, data em que foi dada por terminada. Vide Johannes Winckelmann: «Max Webers Opus Posthumum», *Zeitschrift für die gesamteten Staatswissenschaften*, vol. 105, 1949, pp. 368-387.

³ Carta a George von Below, Junho de 1914, citada em von Below: *Der deutsche Staat des Mittelalters* (Leipzig, 1925), p. XXIV.

⁴ MCS; CTC.

⁵ A análise apresentada em ES constitui uma versão revista de um ensaio anterior, «Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie», CTC (publicado pela primeira vez em 1913).

⁶ ES; EC. Cf. Julien Freund: *The Sociology of Max Weber* (Londres, 1968), pp. 90-91.

sob dois pontos de vista: quer em função do significado concreto que a acção tem para um dado agente individual quer em função de um tipo ideal de significado subjectivo que o seu hipotético agente lhe atribua.

Não há pois, na prática, uma diferença clara entre a acção assim definida e o comportamento, que é puramente irreflexivo ou automático. Vastos sectores da actividade humana dotados de interesse sociológico ficaram fora do âmbito da acção significativa: de modo particular o comportamento de tipo tradicional. Além disso, a mesma actividade empírica pode consistir numa fusão entre elementos inteligíveis e não-inteligíveis. É o caso de algumas formas da actividade religiosa, por exemplo, que implicam experiências místicas só parcialmente inteligíveis para o cientista social que as não viveu. A análise de uma experiência não exige evidentemente uma recapitulação completa da mesma: «Não é preciso ser César para compreender César».⁷

A argumentação de Weber no que a este ponto se refere é essencial para a compreensão da sua obra geral. Se bem que reconheça que o significado subjectivo é uma componente básica de muitas condutas humanas, Weber defende o ponto de vista de que o intuicionismo não é a única doutrina que nos permite estudar essa conduta subjectiva; pelo contrário, a sociologia interpretativa pode e deve basear-se em técnicas fixas de interpretação do significado, que podem assim ser comprovadas de acordo com os cânones convencionais do método científico. Segundo Weber, essas técnicas podem consistir na compreensão racional das relações lógicas que são parte constituinte do enquadramento subjectivo do agente, ou numa compreensão de tipo mais emotivo-simpático. A compreensão racional é mais complexa e precisa quando o agente utiliza o raciocínio matemático ou a lógica formal. «Compreendemos perfeitamente o que significa a proposição $2+2=4$ ou o teorema de Pitágoras, quando essa proposição ou esse teorema são utilizados por alguém num raciocínio ou numa discussão, assim como compreendemos a pessoa que faz um raciocínio lógico em função das normas de pensamento que consideramos aceitáveis.»⁸ Não é, no entanto, possível estabelecer uma relação unilateral entre a compreensão das proposições lógicas nesse sentido limitado e a maneira como compreendemos as acções de um homem que selecciona e utiliza racionalmente um determinado meio para atingir um determinado fim. Se bem que a empatia seja um meio importante de compreender acções perpetradas num contexto emotivo, não podemos identificar a empatia com a compreensão: esta última exige não só um sentimento de simpatia emocio-

⁷ ES, Carlo Antoni: *From History to Sociology* (Londres, 1962), p. 170.

⁸ ES.

nal da parte do sociólogo como ainda a apreensão da inteligibilidade subjectiva da acção. Podemos no entanto afirmar, de uma maneira geral, que quanto mais diferentes são os ideais que orientam uma dada actividade humana daqueles que regem a nossa própria conduta, mais difícil se torna para nós compreender o significado que esses ideais têm para aquele que os perfilha. Temos de nos contentar nessas circunstâncias com uma compreensão parcial, e quando nem mesmo essa seja possível, considerá-los-emos como «dados da experiência».

A sociologia tem de ter em consideração os objectos e os acontecimentos que influenciam a actividade humana, mas que são desprovidos de significado subjectivo. Esses fenómenos (que incluem, por exemplo, os factores climáticos, geográficos e biológicos) são «condições» do comportamento humano, não se relacionando porém necessariamente com qualquer propósito humano. Na medida em que esses fenómenos são implicados nas finalidades humanas subjectivas, assumem um significado, tornando-se elementos da acção social. Um artefacto, tal como uma máquina, «só pode ser compreendido em função do significado (*Sinn*) que a sua produção e utilização têm tido ou deveriam ter tido...»⁹.

A análise científica da acção social, na medida em que pretenda ultrapassar a mera descrição, terá de recorrer à elaboração de tipos ideais: e, dadas as dificuldades que se põem à compreensão de muitas formas de acção orientada por valores ou por emoções subjectivas, será preferível elaborar tipos racionais. Após se ter especificado no tipo ideal aquilo que se considera como acção racional, os desvios poderão ser examinados em termos da influência exercida por elementos irracionais. Segundo Weber, as vantagens da elaboração de tipos ideais racionais foi já demonstrada na economia: esses tipos ideais são formulados com precisão e de aplicação desprovida de ambiguidade. Weber insiste na importância de proceder desta maneira: a utilização de um tal artifício metodológico não implica de modo algum a existência de um «preconceito racionalista».

Weber distingue dois tipos básicos de apreensão interpretativa do significado, cada um dos quais pode ser subdividido conforme os casos distintos da compreensão de acções racionais ou emotivas. O primeiro tipo é a «compreensão directa». Neste caso, compreendemos o significado de uma acção através da observação directa: a subdivisão racional da compreensão directa pode ser exemplificada pelo caso atrás citado da compreensão de uma proposição matemática. Compreendemos imediatamente o significado da soma $2+2=4$ assim que a vimos escrita ou que a ouvimos. A compreensão directa de uma conduta irracional con-

siste, por exemplo, em «compreender um acesso de cólera que se manifesta em expressões faciais, exclamações ou reacções emocionais irracionais». O segundo tipo de compreensão, a «compreensão explanatória» (*erklärendes Verstehen*) difere do primeiro na medida em que implica a intervenção de um motivo que estabelece a ligação entre a actividade observada e o seu significado para o agente. Podemos considerar também neste tipo de compreensão duas formas subsidiárias. A forma racional consiste na compreensão de uma acção que implica da parte do agente uma actividade no decurso da qual utiliza determinados meios para alcançar um fim específico. Para citarmos o exemplo apresentado por Weber, se um observador vir um homem a cortar lenha e souber que esse homem precisa de combustível para acender o lume, apreenderá sem dificuldade o conteúdo racional da acção do outro. Podemos utilizar o mesmo processo indirecto para explicar condutas irracionais, deduzindo os motivos das mesmas. Podemos compreender por esse processo o comportamento de uma pessoa que se desfaz em lágrimas, sabendo que essa pessoa acaba de sofrer um grande desapontamento.

Na compreensão explanatória, a acção em causa é «integrada numa sequência de motivação inteligível e a compreensão dessa sequência equivale à explicação do comportamento tal qual este se manifesta. Numa ciência que se propõe estudar o significado subjectivo da acção, a explicação desse significado exige a apreensão de um feixe de sentidos [*Sinnzusammenhang*] no qual se integra a trajectória da acção inteligível a interpretar»¹⁰. Este aspecto reveste-se de grande importância na concepção de Weber da aplicação da sociologia interpretativa à análise empírica. A compreensão da «motivação» implica sempre uma relação entre a conduta específica em causa e um padrão normativo mais lato, que rege a conduta do indivíduo. Para nos alçarmos ao nível da explicação causal, teremos de estabelecer uma distinção entre a adequação «subjectiva» e «causal». A interpretação de uma dada trajectória da acção é subjectivamente adequada (adequada «ao nível do significado») quando a motivação que lhe é atribuída concorda com os padrões normativos reconhecidos ou habituais. Ou seja, é necessário demonstrar que a acção em causa é significativa na medida em que «faz sentido» em termos de normas aceites. Isso não basta, porém, para explicar de modo viável essa acção específica. O erro básico da filosofia idealista consiste efectivamente em confundir a adequação subjectiva com a adequação causal. Esse ponto de vista está errado, porque não há uma relação simples e directa entre os «feixes de significados», os motivos

⁹ ES; EC.

¹⁰ ES. Para uma análise do significado teórico desta proposição, vide Parsons, pp. 635 e segs.

e a conduta. Indivíduos diferentes podem executar acções semelhantes levados por motivos muito diversos, e, por outro lado, motivos semelhantes podem estar ligados a diferentes formas concretas de comportamento. Weber não tenta negar o carácter complexo das motivações humanas. Pode verificar-se no íntimo de um indivíduo conflitos entre vários motivos; e os motivos de que o indivíduo tem consciência são por vezes racionalizações de motivos mais fundos de que não tem consciência. O sociólogo tem de ter em conta essas possibilidades, e saber lidar com elas ao nível empírico — se bem que quanto mais uma actividade constituir o resultado de impulsos inconscientes, tanto mais marginal poderá ser considerada ao nível da interpretação do significado.

Por todas estas razões, a adequação «causal» exige que «seja possível “determinar” que há uma probabilidade, que no caso ideal e raro poderá ser traduzida em números, mas que é sempre susceptível de um cálculo, de que um dado acontecimento observável (exterior ou subjectivo) será seguido ou acompanhado por um outro acontecimento»¹¹. Assim, caso pretendamos demonstrar o significado explanatório, será necessário proceder a uma generalização empírica que relacione o significado subjectivo do acto com um âmbito específico de consequências determináveis. O método de Weber implica que essa generalização, caso não seja adequada ao nível do significado, e por muito bem comprovada que possa ter sido, não passará de uma correlação;

«Só serão generalizações sociológicas as regularidades estatísticas que correspondam a um significado comum e inteligível de uma trajectória de acção social, e que constituam tipos inteligíveis de acção, no sentido em que o termo é aqui utilizado. Só essas formulações racionais de uma acção subjectivamente inteligível, que possam ser observadas na realidade com uma aproximação suficiente, constituirão tipos sociológicos relacionados com acontecimentos reais. Nem sempre a probabilidade da ocorrência de uma dada trajectória de acção exterior será proporcional à clareza da interpretação subjectiva.»¹²

Há muitas espécies de dados estatísticos que, referindo-se embora a fenómenos que exercem influência sobre o comportamento humano, não são significativos no sentido que Weber atribui ao termo. A acção significativa não é, porém, refractária ao tratamento estatístico: as estatísticas sociológicas abrangem, por exemplo, as taxas de criminalidade ou as estatísticas da distribuição de ocupações.

¹¹ ES. Dada esta condição, segundo explica Weber na sua crítica a Roscher e Knies, «A investigação “interpretativa” dos motivos feita pelo historiador é uma atribuição causal, semelhante à interpretação causal de qualquer processo individual na natureza...» CTC.

¹² ES; EC.

Weber não restringe o âmbito da informação portadora de valor para o estudo da conduta social humana àquela que pode ser analisada pelos métodos da sociologia interpretativa. Há muitas espécies de processos e influências de relevância causal para a vida social que não são «inteligíveis», mas cuja importância Weber não nega. Temos de insistir neste ponto, uma vez que se supõe geralmente que, para Weber, só a partir da sociologia interpretativa é possível proceder a generalizações referentes à conduta social humana. Weber tem consciência de que o sentido limitado que atribui ao termo «sociologia», que equivale para ele à análise das acções subjectivamente significativas, não é conforme a outras concepções mais latas do âmbito dessa ciência: «no sentido que atribuímos ao termo, a sociologia... restringe-se à “sociologia interpretativa” (*verstehende Soziologie*) — tratamento que ninguém é obrigado a adoptar»¹³.

A referência específica de Weber à sociologia organicista, representada pela obra de Schäffle *Bau und Leben des Socialen Körpers* — que Weber qualifica de «obra brilhante» — tem aqui o seu significado. O funcionalismo, observa Weber, tem a sua utilidade para o estudo da vida social: como meio de «ilustração prática e orientação provisória... não só é útil, como ainda indispensável»¹⁴. Tal como se verifica para o caso do estudo dos sistemas orgânicos, nas ciências sociais a análise funcional permite-nos identificar as unidades no interior do «todo» (a sociedade) que interessa estudar. A analogia entre o organismo e a sociedade não pode porém ser levada ao extremo, pois na análise da sociedade é possível e necessário ultrapassar a definição de uniformidades funcionais. A compreensão interpretativa não constitui, porém, impedimento à aquisição de um conhecimento científico, pelo contrário, faculta-nos possibilidades explicativas não acessíveis às ciências naturais. Temos porém de pagar o preço dessa vantagem, que é o nível inferior de precisão e de certeza que caracteriza as ciências sociais.

Mas Weber discorda vigorosamente de Schäffle no que respeita ao problema da condição lógica dos conceitos holísticos. Os sociólogos que partem do «todo» para a análise dos comportamentos individuais caem facilmente na hipostatização dos conceitos. A «sociedade», que nunca é mais do que as interacções múltiplas dos indivíduos num determinado meio, assume assim uma identidade própria e reificada, como se de uma unidade activa com uma consciência própria se tratasse. Weber reconhece que as ciências sociais têm de recorrer a conceitos referentes a colectividades, tais como o de Estado, de firma industrial, etc. Não se pode, porém, esquecer que essas entidades colectivas não pas-

¹³ ES; EC.

¹⁴ ES.

sam de «as resultantes e as modalidades de organização dos actos específicos dos homens *individuais*, uma vez que são estes os agentes que executam as acções subjectivamente inteligíveis»¹⁵. Esses agentes colectivos revestem-se, no entanto, sob um outro aspecto, de importância vital na sociologia interpretativa: do ponto de vista subjectivo dos agentes individuais, são considerados como realidades e concebidos por vezes como unidades autónomas. Essas representações podem desempenhar um papel causal importante, influenciando a conduta social.

Segundo Weber, a sociologia interpretativa não implica a conotação de que os fenómenos sociais poderiam ser explicados por redução em termos psicológicos¹⁶. As descobertas da psicologia são certamente relevantes para todos os ramos da ciência social, mas não mais do que as outras disciplinas fronteiriças. O sociólogo interessa-se, não pela psicologia do indivíduo propriamente dita mas apenas pela análise interpretativa da acção social. Weber rejeita decididamente a ideia de que as instituições sociais podem ser explicadas em função de generalizações psicológicas. Uma vez que a vida humana é principalmente determinada por influências socioculturais, é provável que a sociologia tenha mais contribuições a dar à psicologia do que vice-versa: «o processo não começa com a análise das instituições sociais... pelo contrário, o conhecimento das condições prévias e consequências psicológicas das instituições pressupõe um conhecimento preciso das últimas e a análise científica da sua estrutura... Não podemos deduzir as instituições das leis psicológicas, ou explicá-las em função de fenómenos psicológicos elementares»¹⁷.

As relações sociais e a orientação da conduta social

A acção social inclui todas as condutas humanas significativamente «orientadas para o comportamento previsível passado, presente ou futuro de outras pessoas»¹⁸. A «relação social existe quando há reciprocidade por parte de dois ou mais indivíduos, cada um dos quais relaciona a sua acção aos actos (ou actos previsíveis) do outro. O que *não* implica necessariamente que os significados inerentes à relação sejam partilhados por ambos os participantes nela; em muitos casos, tal como, por

exemplo, na relação amorosa, da qual se diz que *il y a un qui aime et un qui se laisse aimer*, as atitudes assumidas por uma das partes não são iguais às assumidas pela outra parte. Há no entanto nessas relações, de modo particular quando são duradouras, significados mutuamente complementares que definem aquilo que cada um espera do outro. Citando Simmel, Weber fala-nos da *Vergesellschaftung*, que tem o sentido de formação de relações, e que podemos traduzir por «socialização», em vez de utilizar o termo *Gesellschaft* (*sociedade*). Muitas relações de que se compõe a vida social são de carácter transitório, integrando-se num processo de constante formação e dissolução. A existência de uma relação social também não pressupõe uma cooperação entre os que nela estão implicados. Como Weber observa, o conflito é uma das características de todas as relações, até das mais permanentes.

Nem todos os tipos de contacto entre os indivíduos constituem, segundo Weber, uma relação social. Quando dois homens que vão a andar pela rua chocam um com o outro sem se terem sequer visto antes dessa colisão, a sua interacção não constitui um caso de acção social: tornar-se-ia, porém, numa acção social caso se pusessem a discutir quem tivera a culpa do acidente. Weber refere-se também ao caso da interacção nas multidões: caso Le Bon esteja na razão, manifestam-se numa multidão reacções colectivas, estimuladas por influências subconscientes, sobre as quais o indivíduo quase não tem controlo. O comportamento do indivíduo é então influenciado de forma causal pelo dos outros indivíduos, mas esse tipo de acção não se orienta em função da dos outros ao nível do significado, não constituindo portanto uma «acção social» na terminologia de Weber.

Weber diferencia quatro tipos de orientação da conduta social. Na conduta «racional dos propósitos», o indivíduo calcula racionalmente os resultados prováveis de um determinado acto em termos do cálculo de meios adequados a um dado fim. Quando pretendemos alcançar um determinado objectivo, põe-se-nos geralmente uma escolha de meios alternativos para alcançar esse fim. O indivíduo que tem de fazer essa escolha avalia a eficiência relativa de cada um desses meios e as consequências da utilização do mesmo em relação à prossecução de outros fins que possa propor-se também. Weber aplica este esquema, que formulara já relativamente à aplicação racional do conhecimento social científico, ao paradigma da acção social em geral. A acção «racional de valor», pelo contrário, é orientada por um ideal dominante, desprezando todas as outras considerações. «O cristão fez bem e deixa os resultados com o Senhor.»¹⁹ Trata-se de um tipo de acção racional, uma vez que implica a definição de objectivos coerentes que orientam a acti-

¹⁵ ES; EC. Para uma crítica pormenorizada deste e doutros pontos da definição de Weber da sociologia interpretativa, vide Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World* (Evanston, 1967).

¹⁶ ES.

¹⁷ MCS.

¹⁸ ES.

¹⁹ EMW.

vidade do indivíduo. Todas as acções que se subordinam exclusivamente a ideias dominantes de dever, honra ou dedicação a uma «causa» aproximam-se deste tipo. A principal diferença entre a acção de valor e o terceiro tipo, que é a acção «afectiva», consiste em que a primeira pressupõe que o indivíduo tenha adoptado um ideal bem definido que domina toda a sua actividade, enquanto no segundo caso essa característica não se verifica. A acção afectiva é a acção executada sob a influência da emoção, situando-se na fronteira da conduta significativa com a conduta não significativa. Partilha com a acção racional de valor a característica de o significado da acção se não situar na instrumentalidade dos meios para alcançar determinados fins, como acontece na conduta racional nos propósitos, mas na execução do acto pelo seu próprio valor.

O quarto tipo de orientação da acção, a acção «tradicional», situa-se igualmente na fronteira da conduta significativa com a conduta não significativa. A acção tradicional é executada sob a influência do costume e do hábito. São deste tipo «a grande maioria das acções quotidianas a que as pessoas se habituaram...»²⁰. O significado deste tipo de acção deriva de ideais ou símbolos que não têm a forma coerente e definida dos que orientam a conduta racional de valor. Na medida em que os valores tradicionais se tornarem racionalizados, a acção tradicional funde-se na acção racional de valor.

Esta classificação de acção social em quatro tipos está na base do conteúdo empírico de *Economia e Sociedade*, mas o seu autor não a considera como uma classificação geral da acção social; constitui apenas um esquema típico ideal, facultando uma modalidade de aplicação de um dos conceitos metodológicos de Weber que referimos já, a saber, que a análise da acção social é facilitada pela utilização de tipos racionais que podem servir de padrão para a medição de desvios irracionais. Determinado exemplo empírico de conduta humana pode assim ser interpretado de acordo com aquele dos quatro tipos de acção de que mais se aproxime. Serão porém raros os casos empíricos que não consistam em combinações variadas de elementos de mais de um tipo.

Na sua discussão das dificuldades levantadas pelo problema da verificação em sociologia interpretativa, Weber insiste em que a adequação causal é sempre calculada em termos de graus de probabilidade. Aqueles que argumentam que o comportamento humano é «imprevisível» estão enganados, e é possível demonstrá-lo: «a característica da “incalculabilidade”... é apanágio — dos loucos»²¹. As uniformidades da conduta

humana só podem ser expressas em termos de probabilidade — um dado acto ou circunstância produzirá provavelmente uma dada reacção por parte do agente. Toda a relação social assenta assim na «probabilidade» (que não pode ser confundida com o «acaso» no sentido de «acidente») de um agente ou uma pluralidade de agentes orientarem a sua acção de uma dada maneira. Reconhecer que na conduta humana há sempre um elemento de contingência não equivale, segundo Weber, a negar a sua regularidade e previsibilidade, mas apenas a sublinhar o contraste entre a conduta significativa e a resposta invariável a um estímulo físico, por exemplo, a reacção de recuo perante um estímulo doloroso.

Quando define uma taxonomia conceptual dos principais tipos de relação social e de outras formas mais gerais de organização social, Weber fá-lo, pois, em termos de probabilidade. Toda a relação social de carácter durável pressupõe uniformidades de conduta que, a nível básico, consistem naquilo que Weber designa pelo nome de «uso» (*Brauch*) e de «costume» (*Sitte*). A uniformidade da acção social é um uso «na medida em que a probabilidade da sua existência no interior de um grupo se baseia unicamente na prática da mesma»²². Um costume é apenas um uso de longa data. Um uso ou costume é toda a forma de conduta «usual» que, se bem que não seja expressamente aprovada ou desaprovada pelos outros, é habitualmente adoptada por um indivíduo ou um certo número de indivíduos. A conformidade com o uso não é imposta por meio de qualquer tipo de sanção, mas é antes uma questão de acordo voluntário da parte do agente. «Hoje em dia, é costume comer todos os dias um pequeno-almoço que, dentro de certos limites, se conforma com determinados padrões. Não é, porém, obrigatório fazê-lo (a não ser no caso dos hóspedes de um hotel); e nem sempre houve esse costume.»²³ A importância social do uso e do costume não pode ser ignorada. Por exemplo, os hábitos de consumo, que obedecem habitualmente ao costume, têm grande significado económico. A uniformidade da conduta baseada em usos ou costumes contrasta com aquela que se encontra associada ao tipo ideal de acção racional no qual os indivíduos procuram satisfazer subjectivamente os seus próprios interesses. A atitude do empresário capitalista num mercado livre constitui caso exemplar deste tipo de uniformidade de conduta²⁴. Quando a unifor-

²⁰ ES.

²¹ ES; EC.

²² Observemos que Weber se refere aqui a casos empíricos que se aproximam da acção racional nos propósitos. Não se trata pois de algo de equivalente ao «egoísmo» de Durkheim, uma vez que no exemplo de Weber a tentativa subjectiva de satisfação dos próprios interesses «é orientada para expectativas idênticas». (ES.)

²⁰ ES.

²¹ MCS. Vide também CTC, em que Weber discute em pormenor a relação entre «irracionalidade», «imprevisibilidade» e «livre-arbitrio».

midade de conduta é imposta por motivos de interesse próprio — por outras palavras, quando se aproxima deste tipo — a relação social é geralmente muito mais instável do que a que se baseia no costume.

A legitimidade, o domínio e a autoridade

As relações sociais mais estáveis são aquelas em que as atitudes subjectivas dos indivíduos são orientadas pela crença numa *ordem legítima*. Weber apresenta os seguintes exemplos desta distinção:

«Se as empresas de mudanças põem regularmente anúncios no jornal nas épocas em que expiram muitos arrendamentos, essa uniformidade é determinada pelo interesse. O vendedor que visita regularmente os seus clientes em certos dias do mês ou da semana, fá-lo por uma questão de hábito ou porque essa regularidade vai de encontro aos seus interesses. Mas o funcionário público que entra todos os dias na sua repartição à mesma hora não age apenas movido pelo hábito ou pelo seu próprio interesse, nem é livre para agir de outra forma; de uma maneira geral, a sua acção é determinada pela validade de uma ordem (as regras administrativas) à qual obedece, em parte porque a desobediência lhe acarretaria certas desvantagens e em parte porque o seu sentido do dever o impele a cumpri-la (em graus diferentes, como é óbvio).»²³

A acção pode ser orientada pela crença numa ordem legítima sem que tal implique a obediência às regras impostas por essa ordem. Por exemplo, o criminoso, violando embora as leis, adapta a sua conduta à existência dessas leis, que reconhece, através da adopção de medidas tendentes a levar a cabo com êxito a sua actividade criminosa. As suas acções são então regidas pelo conhecimento do facto de que a violação da ordem legal é castigada, e pelo seu desejo de evitar esse castigo. Mas a acção por parte do criminoso da validade da ordem legal como um «facto» não passa de um exemplo extremo dos muitos tipos de violações através das quais os indivíduos procuram obter uma justificação legítima para os seus próprios actos. De resto, é indispensável ter em conta que a mesma ordem legítima pode ser interpretada de maneiras diferentes. As análises empíricas de Weber relativas à sociologia da religião ilustram bem a verdade desta afirmação: o protestantismo da Reforma foi uma radicalização da mesma ordem cristã que a Igreja católica considerava como estando na base da sua legitimidade.

Não existe uma fronteira empírica bem precisa entre o uso e o costume e aquilo a que Weber dá o nome de «convenção». A conformi-

dade não depende, neste caso, da vontade do indivíduo. Se, por exemplo, um membro de um grupo que goza de um prestígio social elevado desobedecer às convenções que regem as boas maneiras, será provavelmente ridicularizado e votado ao ostracismo pelo resto do grupo. O recurso a essas sanções constitui geralmente um meio muito poderoso de assegurar o respeito pela ordem estabelecida. A «lei» existe quando uma convenção é apoiada, não apenas pela aplicação de sanções informais difusas, mas por um indivíduo ou, mais frequentemente, um grupo que tem a capacidade e o dever legítimo de aplicar sanções aos transgressores²⁴. Esse corpo de indivíduos que asseguram o cumprimento da lei não é necessariamente um corpo profissional especializado, judiciário ou da polícia, como os que existem nas sociedades modernas; nas querelas de sangue, por exemplo, o grupo clânico desempenha uma tarefa equivalente, como agente sancionador. A relação empírica entre costume, convenção e lei é muito estreita. Até o mero uso pode ter muita força. Em todos os casos em que as leis se limitam a sancionar uma conduta que antes era meramente «usual», chega-se à conclusão de que esse facto não fez com que o grau de conformidade à prescrição se tornasse maior do que aquilo que já era. Contudo, o uso e o costume dão frequentemente origem a regras que se tornam leis. O contrário acontece também por vezes, se bem que com muito menos frequência: a introdução de uma nova lei pode dar origem a novas modalidades de conduta habitual. Essa consequência pode ser directa ou indirecta. Uma das consequências indirectas das leis que permitiam a livre constituição de contratos é o facto de os vendedores se verem obrigados a gastar muito tempo em viagens, a fim de obterem e manterem as encomendas dos compradores; este facto não é imposto pelas leis do contrato, sendo porém condicionado pela existência dessas leis.

Weber não afirma só haver «lei» quando o aparelho coercivo que a sanciona é de carácter político. Pelo contrário, há uma ordem legal sempre que um grupo — tal como um grupo de parentesco ou um corpo religioso — se encarrega da tarefa de aplicar sanções para punir as transgressões. Um dos temas principais das obras empíricas de Weber é precisamente este: a influência dos grupos religiosos sobre a racionalização da lei. Para falarmos em termos mais gerais, as inter-relações entre o «legal», o «religioso» e o «político» assumem um significado

²³ Weber estabelece uma distinção entre lei «garantida» e lei «indirectamente garantida». O primeiro tipo é directamente apoiado por um aparelho coercivo. O segundo tipo é constituído pelo tipo de normas cuja transgressão não é legalmente punida, mas que tem como consequência serem também infringidas outras normas que são leis garantidas. Porém, quando Weber nos fala de «lei», sem mais especificações, refere-se à lei garantida.

²⁴ *ES*.

decisivo no que se refere às estruturas económicas e ao desenvolvimento económico. Weber define a sociedade «política» como aquela cuja «existência e ordem são continuamente salvaguardadas no interior de uma dada área territorial pela ameaça e pela aplicação da força física por parte do pessoal administrativo». O que não implica, como é óbvio, que as organizações políticas só se mantenham devido ao uso contínuo da força, mas antes que a ameaça e o recurso à força são utilizados como sanção em último caso, quando tudo o resto falha. Uma organização política é um «Estado» quando consegue deter o monopólio legítimo do uso organizado da força no interior de um dado território²⁷.

Weber define o «poder» (*Macht*) como a probabilidade por parte de um dado agente de conseguir realizar os seus próprios objectivos, mesmo que para tal tenha de entrar em oposição a outros com os quais mantém uma relação social. Esta definição é muito lata: neste sentido toda a relação social é, em certa medida e em certas circunstâncias, uma relação de poder. O conceito de «dominação» (*Herrschaft*) é mais específico: refere-se apenas aos casos de exercício de poder em que um agente obedece a uma ordem específica dada por outrem²⁸. A aceitação da dominação pode basear-se em motivos muito diferentes, que vão do hábito à promoção cínica dos interesses próprios. A possibilidade de obtenção de recompensas materiais ou da estima social são as duas formas de que se reveste mais frequentemente a ligação que se estabelece entre o senhor e o seu sequaz²⁹. Não há, porém, nenhum sistema de dominação que se baseie unicamente, quer na habituação automática quer no apelo ao interesse próprio: o principal sustentáculo da dominação é o carácter legítimo de que a subordinação se reveste aos olhos dos próprios subordinados.

Weber distingue três tipos ideais de legitimidade como base da relação de domínio: a tradicional, a carismática e a legal. A autoridade tradicional baseia-se na crença na «santidade das regras e poderes há muito estabelecidos»³⁰. Nos tipos mais elementares de dominação tradicional, os governantes não se apoiam para o exercício da sua autoridade em qualquer corpo especializado de funcionários administrativos. Em muitas pequenas comunidades rurais, a autoridade encontra-se nas mãos dos anciões da aldeia: considera-se que os mais velhos detêm em

²⁷ Ver atrás, Cap. 7, a conceptualização realizada por Durkheim. Não aparece na definição deste autor nem a posse de um território fixo nem a capacidade de aplicação da força.

²⁸ Para um resumo dos problemas implicados no debate terminológico que se estabeleceu para determinar se *Herrschaft* deveria ser traduzido por «dominação» ou por «autoridade», vide a nota de Roth em ES. Utilizei o termo «dominação» pelo facto de ter um significado mais lato do que a palavra «autoridade» (*legitimate Herrschaft*).

²⁹ EMW.

³⁰ ES.

mais elevado grau a sabedoria tradicional, pelo que são os mais indicados para exercer a autoridade. Uma outra forma de dominação tradicional, que encontramos geralmente combinada com a gerontocracia, é o patriarcalismo. Nesta forma, que assenta geralmente na unidade familiar, o chefe da família detém uma autoridade que é transmitida de geração em geração de acordo com regras de herança bem definidas. Quando se constitui um corpo administrativo ligado ao seu chefe por laços de fidelidade pessoal, temos o patrimonialismo.

O patrimonialismo é a forma de domínio característica dos governos despóticos do Oriente, do Próximo Oriente e da Europa medieval. Ao contrário do que acontece na forma patriarcal, que é menos complexa, o patrimonialismo caracteriza-se pelo facto de nele se estabelecer uma distinção muito clara entre governante e «súbditos»: no patriarcalismo simples, «a dominação, sendo embora um direito tradicional inerente ao senhor, ter de ser exercida no interesse de todos os membros da comunidade, pelo que aquele que o detém não pode apropriar-se livremente desse direito»³¹. A autoridade patrimonial radica na administração exercida pelo governante através dos membros da sua casa; é caracterizada pelo facto de as funções governamentais serem exercidas pelos membros da corte, sendo os funcionários recrutados entre os criados ou membros do séquito pessoal do governante. Quando a dominação patrimonial se exerce sobre vastos territórios, torna-se necessário recrutar os funcionários numa base mais ampla, manifestando-se então, frequentemente, uma tendência para a descentralização da administração, o que dá origem a tensões e conflitos entre o governante e os funcionários locais ou «notáveis».

Se bem que na realidade histórica se verifiquem numerosas misturas de tipos, o tipo puro da organização tradicional contrasta com o tipo ideal de burocracia racional, que se baseia na dominação legal. Nas organizações tradicionais, as tarefas de cada um dos membros da administração são mal definidas, e os privilégios e os deveres encontram-se sujeitos a modificações, de acordo com as inclinações do governante: o recrutamento é feito na base da filiação pessoal; e não há processo racional para «fazer leis»: toda a inovação nas regras administrativas tem de ser apresentada como uma redescoberta de verdades «dadas».

Weber define da seguinte maneira o tipo puro de autoridade legal³²: neste tipo de autoridade, o indivíduo que a detém fá-lo em nome de regras impessoais que não constituem resíduos da tradição, mas que foram conscientemente instituídas num contexto de racionalidade quer

³¹ ES. Recorri também a uma definição anterior do patrimonialismo que Weber nos dá em ES.

³² Encontra-se uma interpretação alternativa feita por Weber em ES.

de propósitos quer de valor. Aqueles que se encontram sujeitos à autoridade obedecem ao seu superior não porque dependam pessoalmente dele, mas porque aceitam essas normas impessoais que definem essa autoridade; «o indivíduo que detém a autoridade legal, "superior", está por sua vez sujeito a uma ordem impessoal orientando, nas suas próprias imposições e regras, as suas acções de acordo com essa ordem»³³. Aqueles que estão sujeitos à autoridade legal não devem fidelidade pessoal a nenhum superior, obedecendo às ordens deste unicamente dentro da esfera restrita à qual se circunscreve a sua jurisdição.

O tipo puro de organização burocrática apresenta as seguintes características. As actividades do corpo de funcionários administrativos desenvolvem-se numa base regular, constituindo «deveres» oficiais e bem definidos. As esferas de competência dos funcionários encontram-se claramente demarcadas, e os níveis de autoridade são delimitados por uma hierarquia de funções. As regras que definem a conduta dos funcionários, a sua autoridade e responsabilidades, encontram-se registadas por escrito. O recrutamento faz-se por demonstração de competência especializada, em exames de carácter competitivo ou por apresentação de diplomas ou graus que constituem prova de qualificação apropriada. O funcionário não é o dono do seu lugar, mantendo-se uma separação entre o funcionário e a função, pelo que a função em circunstância alguma é propriedade do que a desempenha. Este tipo de organização tem as seguintes consequências do ponto de vista da posição do funcionário: 1. A carreira do funcionário é regida por uma concepção abstracta do dever; a execução fiel das tarefas oficiais é um fim em si, e não um meio de obter ganhos materiais pessoais, tais como rendimentos, etc. 2. O funcionário obtém o seu lugar por nomeação feita, em função das suas qualificações técnicas, por uma autoridade superior; não é eleito. 3. Ocupa geralmente uma posição temporária. 4. A sua remuneração assume a forma de um salário fixo e regular. 5. A profissão de funcionário permite fazer «carreira», através de uma subida na hierarquia da autoridade; o grau de progresso é determinado quer pela competência, quer pela antiguidade, quer por uma combinação dos dois factores.

Só encontramos organizações próximas desta forma típica ideal do capitalismo moderno. Os principais exemplos de burocracias organizadas que encontramos antes do período do capitalismo moderno são a do Egipto antigo, a da China, a dos fins do principado romano e a Igreja católica medieval. Essas burocracias, de modo particular as três primeiras, eram essencialmente patrimoniais, baseando-se em grande medida no pagamento em géneros aos funcionários, o que nos demonstra que

³³ *ES; EC.*

a constituição prévia de uma economia monetária não é condição indispensável para o aparecimento de uma organização burocrática, se bem que tenha facilitado muito a expressão da burocracia racional moderna. O progresso da burocratização no mundo moderno correlaciona-se directamente com a expressão da divisão do trabalho nas várias esferas da vida social. Uma das proposições básicas da sociologia do capitalismo moderno de Weber é a de que o fenómeno da especialização das funções profissionais se não limita de modo algum à esfera económica. A perda do controlo dos seus meios de produção por parte do trabalhador, característica que Marx apontou como a mais importante do capitalismo moderno, não se confina à indústria, manifestando-se na política, no exército e em todos os outros sectores da sociedade dominados por organizações em grande escala³⁴. Na Europa Ocidental pós-medieval, a burocratização do Estado precedeu a da esfera económica. O Estado capitalista moderno depende completamente da organização burocrática para a continuação da sua existência. «Quanto maior for o Estado, ou quanto mais forte se tornar, mais incondicionalmente as coisas se passam assim...»³⁵. Se bem que a extensão da unidade administrativa seja um dos principais factores determinantes da expansão da organização burocrática racional — caso dos modernos partidos políticos de massa — a relação entre a dimensão e a burocratização não é unilateral³⁶. A necessidade de especialização no desempenho das tarefas administrativas específicas constitui factor tão importante para a promoção da especialização burocrática como extensão da unidade administrativa. No Egipto, o mais antigo de todos os Estados burocráticos, o desenvolvimento da burocracia foi principalmente determinado pela necessidade de uma regulamentação da irrigação por parte de uma administração centralizada. Na moderna economia capitalista, a formação de um mercado supra-local foi a condição que mais contribuiu para estimular a expansão da burocracia, uma vez que passou a ser necessário proceder a uma distribuição regular e coordenada dos bens e serviços³⁷.

³⁴ *CSPS*. Adiante sublinharemos a importância deste aspecto, em comparação com a posição de Marx, p. 373.

³⁵ *ES; EC.*

³⁶ Weber critica Michels por este exagerar o carácter «ferrão» da tendência para a constituição de uma oligarquia que se verificaria nas burocracias. *ES*.

³⁷ Importa sublinhar que o Estado e a economia modernos não foram totalmente burocratizados. A exigência de qualificações especializadas de carácter técnico não se aplica aos que se encontram «no topo». Os lugares de ministro e de presidente são preenchidos por recurso a qualquer tipo de processo eleitoral, o empresário industrial também não é nomeado pela burocracia que ele chefia. «A cabeça de uma organização burocrática encontra-se pois, necessariamente, um elemento que não é puramente burocrático». *ES*.

A eficiência da organização burocrática na execução dessas tarefas rotineiras foi a principal razão da difusão da burocracia.

«O aparelho burocrático plenamente desenvolvido está para todas as outras formas de organização como a máquina para os modos de produção não-mecanizados. A precisão, a velocidade, a clareza, o conhecimento dos ficheiros, a continuidade, a descrição, a unidade, a subordinação severa, a redução da fricção e dos custos materiais e pessoais — elevam-se a um nível óptimo na organização de carácter estritamente burocrático...»³⁸

Estas qualidades são principalmente exigidas pela economia capitalista, que requer a execução rápida e precisa das operações económicas. A oposição de Weber neste ponto tem sido muitas vezes mal interpretada. Weber estava indubitavelmente a par da opinião — muito divulgada já nos fins do século XIX — de que a burocracia estaria associada à «papelada» e à «ineficiência»³⁹. Tão pouco ignorava a importância de que se reveste para o funcionamento real das organizações burocráticas a existência de contactos não-oficiais e de padrões de relação que se sobrepõem à distribuição oficial da autoridade e das responsabilidades⁴⁰. A organização burocrática pode pôr «verdadeiros obstáculos à resolução dos assuntos da maneira mais adequada aos casos individuais»⁴¹. É esta última consideração que leva a temer a «papelada», e com razão, na medida em que, devido à sua natureza de estrutura racionalizada, a burocracia funciona de acordo com regras de conduta sistematizadas. Segundo Weber, é muito possível que as formas anteriores de organização administrativa fossem superiores em termos de resolução de casos individuais. Podemos citar neste ponto o exemplo das decisões judiciais. Na prática legal tradicional era o governante patrimonial que dispunha a justiça estando por vezes apto a pronunciar veredictos baseados no seu conhecimento pessoal do acusado, que poderiam ser mais «justos» do que as sentenças de um tribunal moderno em caso semelhante, pois este último «só toma em consideração as características gerais e desprovidas de ambiguidade dos factos de um tal caso»⁴².

Mas esse conhecimento pessoal dos factos em causa não se verificaria na maioria dos casos, e é precisamente o elemento de «calculabilidade» inerente à dominação racional legal que distingue a adminis-

³⁸ ES.

³⁹ Cf. Martin Albrow: *Bureaucracy* (Londres, 1970), pp. 26-54.

⁴⁰ Cf. a contribuição de Weber para as discussões da *Verein für Sozialpolitik* em 1909, CSPS, pp. 412-416.

⁴¹ ES.

⁴² ES.

tração burocrática de todos os tipos anteriores de administração: é mesmo a única forma de organização que está apta a desempenhar as complexas tarefas de coordenação indispensáveis ao bom funcionamento do capitalismo moderno. É o que Weber nos diz, nos seguintes termos:

«Por muito que as pessoas se possam queixar da “burocracia”, não se pode admitir nem por um momento que fosse possível executar em qualquer domínio um trabalho administrativo contínuo a não ser entregando-o a funcionários trabalhando em escritórios. Todos os aspectos da nossa vida quotidiana exigem esse enquadramento. Se a organização burocrática é, *ceteris paribus*, e sempre de um ponto de vista formal e técnico, o tipo de organização mais racional, as necessidades da administração em grande escala (de pessoas ou coisas) tornam-na hoje em dia completamente indispensável.»⁴³

A dominação carismática, o terceiro tipo de dominação considerado por Weber, é completamente diferente dos outros dois. Tanto a dominação tradicional como a legal eram sistemas de administração permanente, desempenhando tarefas de rotina relacionadas com a vida quotidiana. O tipo puro de dominação carismática é, por definição, um tipo extraordinário. Weber define o carisma como «uma certa qualidade que caracteriza uma personalidade individual, e em virtude da qual esse personagem é considerado extraordinário e tratado como se fosse dotado de poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanos ou, pelo menos, excepcionais»⁴⁴. Um indivíduo carismático é, pois, aquele a quem os outros atribuem capacidades invulgares, geralmente de tipo sobrenatural, que o distinguem do comum dos mortais. O facto de esse homem ser ou não dotado das características que os seus apaniguados lhe atribuem não interessa para o caso; o que interessa é o facto de os outros lhe atribuírem. A dominação carismática pode manifestar-se nos mais variados contextos sociais e históricos, pelo que as figuras carismáticas tanto podem ser chefes políticos ou profetas religiosos, cujas acções influenciaram o curso da evolução de civilizações inteiras, como ainda toda a espécie de demagogos de várias categorias sociais que tenham obtido uma adesão temporária. A legitimidade da autoridade carismática baseia-se sempre, e qualquer que seja o contexto em que esta tenha surgido, no facto de tanto o chefe, como os seus seguidores, acreditarem na autenticidade da missão do chefe. A figura carismática apresenta geralmente «provas» da sua autenticidade, fazendo milagres ou dando a conhecer revelações divinas. Se bem que essas provas sejam sinais de que a sua autoridade é válida, não são eles a base em que essa

⁴³ ES; EC.

⁴⁴ ES.

autoridade assenta, mas antes «a concepção de que aqueles que estão sujeitos à autoridade carismática têm o dever de reconhecer a sua genuinidade e de agir em função disso»⁴⁵.

As posições secundárias de autoridade num movimento carismático não são preenchidas através de uma escolha privilegiada feita em função de laços de dependência pessoal, ou por uma selecção objectiva operada em função das qualificações técnicas dos candidatos. Não há aqui uma hierarquia fixa de subordinação, nem a possibilidade de uma «carreira» semelhante à que se pode fazer nas organizações burocráticas. O chefe carismático tem um certo número de íntimos que partilham do seu carisma, ou que são dotados de um carisma próprio. O contrário do que acontece nas formas de organização permanentes, o movimento carismático não tem meios de subsistência próprios: vive quer de doações de várias espécies quer do produto do saque. O movimento carismático não se organiza em função de princípios jurídicos fixos de carácter geral, como acontece em relação à dominação tradicional e legal, ainda que com conteúdos diferentes; no movimento carismático os juízos são pronunciados em função dos casos particulares e apresentados como revelações divinas. «O verdadeiro profeta, tal como o verdadeiro chefe militar ou todo o verdadeiro chefe nesta acepção da palavra, prega, cria ou impõe novas obrigações...»⁴⁶

Isto é sintomático da quebra com a ordem tradicional que a dominação carismática representa. «Dentro da esfera das suas pretensas atribuições, a autoridade carismática rejeita o passado, sendo neste sentido especificamente revolucionária...»⁴⁷ O carisma é uma força criadora que vai forçar a barreira das leis que regem uma ordem vigente, seja ela de carácter legal ou tradicional. Segundo Weber, trata-se de um fenómeno especificamente irracional. Este ponto é essencial na definição que Weber nos dá do carisma, uma vez que a única base da autoridade carismática é o reconhecimento da legitimidade do chefe: os ideais do movimento carismático não se correlacionam, pois, necessariamente, com os do sistema de dominação vigente. O carisma reveste-se assim de grande importância como força revolucionária que se manifesta no seio de sistemas de dominação tradicionais, no interior dos quais a autoridade está ligada a precedentes que remontam a épocas remotas, tendo-se mantido sob uma forma praticamente inalterável. «Nos períodos pré-racionalistas, a tradição e o carisma orientam todas as formas de acção.»⁴⁸ O progresso

⁴⁵ ES.

⁴⁶ ES. A justiça «kadi» é em princípio administrada desta maneira; na prática, porém, diz-nos Weber, baseia-se em precedentes tradicionais.

⁴⁷ ES; EC.

⁴⁸ ES.

da racionalização permitiu, porém, que a orientação racional da evolução social (através, por exemplo, da aplicação do conhecimento científico às inovações tecnológicas) se tornasse cada vez mais significativa.

Dada a sua aversão à rotina e ao quotidiano, o carisma só pode adquirir uma existência permanente sofrendo modificações profundas. A «rotinização» (*Veralltäglicung*) do carisma implica, porém, a transformação da autoridade carismática em autoridade tradicional ou legal. Uma vez que a autoridade carismática assenta nas qualidades extraordinárias de que é dotado um dado indivíduo, quando esse indivíduo morre ou desaparece por qualquer razão, põe-se um problema difícil de sucessão. O tipo de relação de autoridade que se sucede em consequência da «rotinização» depende principalmente da maneira como o problema da sucessão é resolvido. Weber distingue várias formas possíveis de resolução desse problema.

Uma das soluções históricas mais importantes do problema da sucessão consiste na designação do sucessor, feita pelo próprio chefe carismático ou pelos seus discípulos. O sucessor não é eleito; é designado porque se provou que possuía as qualificações carismáticas adequadas para o exercício da autoridade. Segundo Weber, era esse o significado original da coroação dos monarcas e bispos da Europa ocidental⁴⁹. O carisma pode também ser considerado como uma qualidade transmissível por hereditariedade, de que partilham portanto os parentes mais próximos do primitivo chefe carismático. Na Europa feudal e no Japão estabeleceu-se uma relação entre essa herança e o princípio da primogenitura. Depois de a dominação carismática se ter transformado numa forma tradicional e rotineira, o carisma passa a ser a origem sagrada da legitimidade da posição dos que detêm o poder; o carisma torna-se assim um elemento integrante da vida social. Se bem que constitua uma «alienação em relação à sua essência», segundo nos diz Weber, podemos no entanto falar da persistência do «carisma», que mantém o seu carácter extraordinário de força sagrada. Após o carisma se ter tornado assim numa força pessoal, deixa de ser uma qualidade que não possa ser ensinada, e a aquisição do carisma passa a depender em parte de um processo educativo.

A rotinaização do carisma exige que as actividades do corpo administrativo passem a ser exercidas de forma regular, o que se pode alcançar através da constituição de normas tradicionais ou da promulgação de regras legais. Quando o carisma se transmite por hereditariedade, o corpo de funcionários tende a tornar-se num grupo de estatuto tradicional, fazendo-se o recrutamento para essas posições predominantemente por herança. Noutros casos, pode ser adoptado como critério para o preenchimento dos cargos oficiais a posse de qualificações técnicas por

⁴⁹ ES.

parte dos candidatos, tendendo então a organização para ser do tipo legal racional. Qualquer que seja o tipo de evolução da dominação carismática, a rotinização exige sempre a implantação de uma série de disposições económicas regulares, que assumirão a forma de atribuição de benefícios ou feudos caso a evolução enverede pelo tradicionalismo, e de pagamento de salários quando a organização tenda para o tipo legal.

O conteúdo dos ideais pregados por um movimento carismático não pode ser inferido do sistema de dominação preexistente. O que não quer dizer que os objectivos do movimento carismático não sejam influenciados pelos símbolos da ordem contra a qual reage, nem que os interesses «económicos» ou materiais não exerçam também a sua influência sobre a expansão do movimento carismático. O conteúdo da «missão» carismática não pode porém ser considerado como um mero «reflexo» dos processos materiais que contribuem para a realização das mudanças sociais. Segundo Weber, a dinâmica revolucionária não pode ser explicada como uma sequência racional da evolução histórica. Weber mantém assim, num nível mais empírico a negação das teorias evolutivas que justificara já em considerações puramente teóricas.

A influência das relações de mercado: classes e grupos sociais

Weber rejeita todas as teorias gerais da evolução histórica, incluindo o hegelianismo e o marxismo. Há porém um outro aspecto básico do pensamento conceptual e empírico de Weber que se relaciona de modo mais particular com as ideias de Marx. Se as «teorias da história» de carácter geral são inadmissíveis, temos de concluir a nível específico que todas as teorias que tentem explicar a evolução histórica em termos de uma predominância causal e universal de relações económicas ou de relações de classe estão de antemão condenadas ao insucesso. Na sua análise das noções de «classe», de «grupo social» e de «partido», Weber considera-as como as três «dimensões» da estratificação, cada uma das quais seria conceptualmente independente das outras, especificando porém que, a nível empírico, cada uma delas pode influenciar casualmente as outras.

Em *Economia e Sociedade*, Weber dedica dois capítulos às classes e aos grupos sociais.⁵⁰ Ambos esses capítulos são no entanto curtos, não fazendo de maneira nenhuma justiça à importância que esses conceitos assumem nas obras históricas de Weber. Tal como Marx, Weber nunca chegou a fazer uma análise completa da noção de classe e sua

relação com as outras bases da estratificação social. A concepção de classe de Weber assenta na sua análise mais geral da acção económica num mercado. Weber define a acção económica como uma conduta que procura adquirir, por meios pacíficos, o controlo de bens úteis que deseja⁵¹. Na terminologia de Weber, esses bens úteis incluem os bens e os serviços. O mercado diferencia-se da troca recíproca directa na medida em que implica uma acção económica especulativa que tem em vista a obtenção de lucros através de um comércio competitivo. As «classes» só surgem após se ter constituído esse mercado — que pode assumir numerosas formas concretas — e que pressupõe, por seu turno, a constituição de uma economia monetária⁵². O dinheiro desempenha neste processo uma função muito importante, possibilitando o cálculo dos valores de troca em termos não já subjectivos, mas antes quantitativos e fixos. As relações económicas libertam-se assim dos laços e obrigações inerentes a uma estrutura comunitária local, passando a ser determinadas de modo mais fluido pelas possibilidades materiais que os indivíduos tenham de colocar no mercado propriedades, bens ou serviços de que disponham. «É a partir desse momento que começam as “lutas de classe”, diz-nos Weber⁵³.

A «situação no mercado» de qualquer objecto susceptível de aí ser trocado é definida como «todas as oportunidades de o trocar por dinheiro de que os participantes na relação de troca têm conhecimento, e que os orientam assim na sua competição de preços»⁵⁴. Aqueles que possuem objectos de troca comparáveis (tanto bens, como serviços) participam «em comum de uma componente causal específica das suas possibilidades de vida»⁵⁵. Ou seja, aqueles que se encontram na mesma situação perante o mercado ou «situação de classe», estão sujeitos a exigências económicas semelhantes, que influenciam de forma causal tanto os padrões materiais da sua existência como o tipo de vida pessoal que podem levar. Uma «classe» designa um agregado de indivíduos que assim partilham da mesma situação de classe. Nesse sentido, aqueles que não possuem propriedade própria e que só podem oferecer no mercado os seus serviços são classificados de acordo com os tipos de serviços que podem oferecer, tal como aqueles que possuem propriedade própria podem ser classificados segundo o que possuem e a maneira como utilizam a sua propriedade para fins económicos.

⁵⁰ ES. Para uma formulação anterior do conceito de «económico», vide MCS.

⁵¹ ES.

⁵² ES.

⁵³ ES.

⁵⁴ ES.

⁵⁵ ES.

Weber reconhece, coincidindo neste ponto com Marx, que a posse ou a ausência de posse de propriedade é a principal distinção em que se baseia a divisão de classes num mercado competitivo. Está também de acordo com Marx quando divide a classe dos proprietários em classes de indivíduos que vivem dos rendimentos e classes empresariais, a que Weber dá respectivamente os nomes de «classes proprietárias» (*Besitzklassen*) e «classes comerciais» (*Erwerbsklassen*). As classes proprietárias compõem-se de proprietários que recebem rendas pela posse de terras, minas, etc. Esses proprietários constituem as classes proprietárias «positivamente privilegiadas». As classes proprietárias «negativamente privilegiadas» são constituídas por todos aqueles que não possuem nem propriedade própria nem aptidões que possam vender (por exemplo, os proletários romanos *déclassés*). Entre os grupos positivamente privilegiados e os negativamente privilegiados situam-se as classes médias, que possuem pequenas propriedades ou aptidões vendáveis no mercado. Essas classes incluem categorias de pessoas como os funcionários, os artesãos e os camponeses. As classes comerciais são constituídas pelos grupos positivamente privilegiados de empresários que vendem bens no mercado e de indivíduos que financiam essas operações, tais como os banqueiros⁵⁶. Os trabalhadores assalariados constituem as classes comerciais negativamente privilegiadas. As classes médias incluem a pequena burguesia e os funcionários administrativos do Estado e da indústria.

A maioria dos comentadores secundários da concepção de classe de Weber fizeram incidir as suas críticas sobre a primeira análise de Weber (vide adiante, nota 59, p. 230), ignorando esta segunda formulação. Essa interpretação incompleta pode contribuir para criar a ideia de que a concepção de classe de Weber é dotada de uma coerência menor do que aquela que na realidade a caracteriza. Se bem que em princípio se possam estabelecer inúmeras divisões de classes, em função de gradações mínimas da posição económica dos indivíduos face ao mercado, na prática Weber considera como historicamente significativas apenas um pequeno número de combinações bem definidas, estabelecidas em função da posse ou da ausência de posse de propriedade própria. Na sua análise posterior, Weber não só distingue as classes proprietárias e as classes comerciais como ainda as classes que considera simplesmente «sociais». Na medida em que os indivíduos se podem mover livremente dentro de uma série de situações de classes semelhantes (por exemplo, um indivíduo pode pas-

sar sem dificuldade de um emprego de funcionário no Estado para outro semelhante numa firma comercial privada), constituem uma classe social definida. Condensando algumas compartimentações existentes no seio das classes comerciais, Weber identifica no capitalismo as seguintes classes sociais distintas: 1. A classe dos trabalhadores manuais. A existência de aptidões diferenciadas — de modo particular quando são controladas como monopólio — é um factor que contribui para a desunião das classes trabalhadoras. A mecanização crescente que se verifica na indústria está, porém, em vias de reduzir a maioria dos trabalhadores à posição de trabalhadores semiqualeificados. 2. A pequena burguesia. 3. Os empregados administrativos que não possuem propriedade, os técnicos e os intelectuais. 4. Os grupos empresariais e de proprietários, que são os grupos dominantes e que têm geralmente um acesso privilegiado à instrução⁵⁷.

A relação entre a existência de interesses de classe semelhantes e a ocorrência de um conflito de classes declarado é historicamente contingente. Certos grupos de indivíduos podem partilhar da mesma situação de classe sem que de tal tenham consciência, ou podem não se organizar para proteger os seus interesses económicos comuns. Nem sempre são as desigualdades mais flagrantes na distribuição da propriedade que ocasionam as lutas de classe. O conflito de classes só surgirá quando a distribuição desigual das oportunidades de vida não for considerada como um «facto inevitável»: em muitos períodos da história, as classes negativamente privilegiadas aceitam a sua posição de inferioridade como algo de legítimo. A consciência de classe tenderá a desenvolver-se nas seguintes circunstâncias: 1. O inimigo de classe é um grupo com o qual se mantém uma competição económica visível e directa: no capitalismo moderno, por exemplo, é mais fácil organizar a classe trabalhadora para a luta contra o empresário ou o gerente industrial do que contra o financeiro ou o accionista, personagens mais remotos. «A má vontade dos trabalhadores não se dirige contra o homem que vive das rendas, o accionista ou o banqueiro, mas sim e exclusivamente contra o industrial e os quadros, adversários directos do trabalhador nos conflitos salariais.»⁵⁸ 2. Um grande número de pessoas partilham da mesma situação de classe. 3. É fácil organizar assembleias e estabelecer a comunicação: como no caso das fábricas modernas, por exemplo, onde se concentra um grande número de trabalhadores em unidades produtivas em grande escala.

⁵⁷ ES. Cf. Paul Mombert: «Zum Wesen der sozialen Klassen», in Melchior Palvi: *Erinnerungsgabe für Max Weber* (Munique e Leipzig, 1923), pp. 239-275.

⁵⁸ ES. Foi este facto que, segundo observa Weber, possibilitou o desenvolvimento do socialismo patriarcal. O mesmo se verifica no exército, onde o soldado é mais hostil ao sargento do que aos oficiais de patente superior. *CSPS*.

⁵⁶ As classes comerciais positivamente privilegiadas incluem por vezes os indivíduos que detêm o monopólio de aptidões específicas, tais como os artesãos qualificados e outros profissionais. *ES*.

4. A classe em questão tem chefes — por exemplo, intelectuais — que definem objectivos claros e compreensíveis para a sua actividade.

A «classe» refere-se aos atributos objectivos da situação de mercado de um número elevado de indivíduos, e como tal a influência da classe sobre a acção social opera independentemente de qualquer juízo que esses indivíduos possam fazer de si mesmos ou dos outros. Dado o facto de Weber rejeitar a ideia de que os fenómenos económicos possam determinar directamente a natureza dos ideais humanos, esses juízos têm de ser conceptualizados independentemente dos interesses de classe. Weber distingue, pois, a situação de classe do «estado social» (*ständische Lage*).

O estatuto social de um indivíduo é função do juízo que os outros fazem dele ou da sua posição social, atribuindo-lhe assim um determinado grau (positivo ou negativo) de prestígio ou consideração. Um grupo social é pois constituído por certo número de indivíduos que partilham do mesmo estatuto social. Os grupos sociais, ao contrário do que acontece em relação às classes, têm quase sempre consciência da sua posição comum. «Se o compararmos com as classes, o grupo social aproxima-se da classe “social” e difere de forma radical da classe “comercial”...»⁵⁹ Não é no entanto possível estabelecer qualquer relação necessária ou universal entre o estatuto social e qualquer dos três tipos de classes definidos por Weber. As classes proprietárias constituem frequentemente, se bem que nem sempre, grupos sociais bem definidos; as classes comerciais só muito raramente coincidem com um grupo social.

Os grupos sociais tornam geralmente patente a sua situação privilegiada adoptando um estilo de vida próprio, e pondo restrições ao contacto com os outros grupos. Essas restrições referem-se frequentemente ao casamento, implicando por vezes uma endogamia severa. A casta é o exemplo por excelência do grupo social; o carácter distinto do grupo social baseia-se, no caso da casta, em factores étnicos, sendo reforçado por prescrições religiosas e por sanções legais e convencionais. Se bem que a Índia tradicional seja o único país onde toda a organização social se baseia em princípios de casta, manifestam-se também na posição de todos os povos considerados como «párias» propriedades semelhantes. Constituem exemplo desse caso as minorias étnicas, de modo muito flagrante os judeus, cujas actividades económicas são limitadas a uma determinada profissão ou grupo de profissões, e cujos contactos com o povo no meio do qual habitam são também limitados.

⁵⁹ ES: EC. No que se refere à maneira como Marx emprega o termo *Stand*, vide Parte I: Marx.

A estratificação por grupos sociais não constitui, segundo Weber, uma mera «complicação» da hierarquia de classes: pelo contrário, os grupos sociais, que se distinguem claramente das classes, têm desempenhado funções importantíssimas em várias fases da evolução histórica. Além disso, os grupos sociais podem agir de modo a influenciar de certa maneira o funcionamento do mercado, afectando assim causalmente as relações de classe. Essa influência tem assumido a forma histórica da restrição das esferas da vida económica regidas pelo mercado: «Por exemplo, em muitas cidades helénicas, durante a “era dos grupos sociais”, e também na Roma primitiva, as terras herdadas constituíam um monopólio (como no-lo demonstra o costume de colocar os dilapidadores sob tutela), assim como as terras dos cavaleiros, dos camponeses, dos sacerdotes e a clientela das guildas de artesãos e mercadores. O mercado tornava-se assim restrito, e o poder da propriedade pura *per se*, que dá o seu cunho à formação de classes, perdia a sua importância.»⁶⁰

Podem-se citar inúmeros exemplos de casos de distinção entre a posse de propriedade e a situação de privilégio. A posse de propriedade nem sempre basta para penetrar num grupo social dominante. As pretensões dos *nouveaux riches* que se propõem penetrar num dado grupo social nem sempre são aceites pelos membros desse grupo, se bem que o indivíduo consiga geralmente, recorrendo à sua fortuna, dotar os seus descendentes das qualificações necessárias para o fazerem. Weber reconhece no entanto que, se bem que a qualidade de membro de um grupo social «se baseie geralmente em qualificações muito diferentes da mera posse de propriedade», o facto é que a propriedade é sempre, «em última análise», considerada «com extraordinária regularidade» como qualificação que dá direito ao ingresso num grupo social⁶¹. O grau de estratificação por grupos sociais que se verifica em qualquer ordem social é função da rapidez com que se processa nessa sociedade a transformação económica. Em sociedades sujeitas a mudanças económicas rápidas, a estratificação em classes exerce uma influência maior do que em sociedades economicamente estagnadas. Nestas últimas, é a diferenciação em grupos sociais que assume importância dominante.

Ser membro de classes ou de grupos sociais pode estar na base do poder social; mas a constituição de partidos políticos constitui uma influência mais poderosa, analiticamente independente, sobre a distribuição do poder. Um «partido» é qualquer associação voluntária que se propõe apoderar-se do controlo directivo de uma dada organização, a fim de promover determinada política no interior dessa organização.

⁶⁰ ES.

⁶¹ ES.

Segundo esta definição, pode haver partidos em qualquer forma de organização no interior da qual seja permitido a livre constituição de agrupamentos: seja um clube desportivo ou um Estado⁶². O recrutamento dos membros de um partido pode fazer-se de formas diferentes, mesmo no que se refere aos partidos políticos modernos. O recrutamento dos membros de um partido político pode ser feito no interior de uma única classe ou estatuto social, mas isso é raro. «Os partidos podem representar os interesses de uma determinada classe ou estatuto social... Mas nem por isso terão de ser exclusivamente partidos de classe ou de grupo social; em geral, são de tipo misto e, por vezes, nem uma coisa nem outra.»⁶³

O desenvolvimento do Estado moderno acompanhou-se do desenvolvimento dos partidos políticos de massa e do aparecimento de políticos profissionais. Aquele cuja ocupação se relaciona com a luta pelo poder político pode, ou viver «para» a política, ou viver «da» política. O indivíduo que deriva os seus rendimentos das suas actividades políticas vive «da» política; aquele que se dedica a tempo inteiro à actividade política, mas que não deriva daí os seus rendimentos, vive «para» a política. Uma ordem política na qual o recrutamento para as posições de poder é feito entre os que vivem «para» a política é necessariamente dominada por uma elite de proprietários, que são geralmente membros da classe que vive das suas rendas e não da dos empresários. O que não implica que esses políticos adoptem uma política de protecção exclusiva dos interesses da classe ou grupo social a que pertencem⁶⁴.

⁶² ES.

⁶³ ES.

⁶⁴ EMW.

A RACIONALIZAÇÃO, AS «RELIGIÕES MUNDIAIS» E O CAPITALISMO OCIDENTAL

Weber deu ao conjunto dos seus primeiros estudos sobre o judaísmo e as religiões da China e da Índia o título geral de «A ética económica das religiões mundiais»¹. O título dá-nos já uma indicação sobre os aspectos que mais interessavam Weber, demonstrando-nos ainda que estes estudos constituem como que uma continuação do seu trabalho anterior sobre o calvinismo e o espírito do capitalismo ocidental. Os trabalhos são, porém, de carácter muito mais lato do que o seu modesto título indica, abrangendo outras ordens de fenómenos sociais e históricos que não os meramente religiosos ou económicos. A relação entre o conteúdo das crenças religiosas e as formas de actividade económica característica de uma dada ordem social são muitas vezes indirectas, sofrendo a influência de outras instituições existentes no seio dessa mesma ordem.

Weber sublinha que os seus estudos sobre as religiões mundiais «não constituem de modo algum uma "tipologia" sistemática da religião. Por outro lado, não são também um trabalho puramente histórico. São "tipológicos" na medida em que consideram os aspectos mais importantes e típicos das realizações históricas da ética religiosa. Este ponto é importante para o estudo da relação entre as religiões e os vários tipos contrastes de mentalidades económicas. Serão ignorados outros aspectos da religião; estes trabalhos não se propõem proceder a um estudo completo das religiões mundiais»².

A influência da ética religiosa sobre a organização económica tem de ser principalmente considerada de um ponto de vista específico: a saber, em termos da sua relação com o progresso ou atraso do racionalismo que domina hoje em dia a vida económica do Ocidente, diz-nos Weber.

Quando emprega o termo «ética económica», Weber não quer dizer que cada um dos conjuntos de crenças religiosas que analisa contenha directivas explícitas e claramente formuladas no que se refere aos tipos de actividade económica considerados como admissíveis ou desejáveis.

¹ CSR.

² EMW.

O grau de proximidade e a natureza da influência da religião sobre a vida económica variam muito. Tal como em *A Ética Protestante*, Weber dedica nestes estudos uma atenção especial não à «lógica» interna de uma dada ética religiosa, mas antes às suas consequências psicológicas e sociais sobre o comportamento dos indivíduos. Weber continua a recusar tanto o materialismo como o idealismo, não aceitando a interpretação geral das origens e dos efeitos dos fenómenos religiosos que uma e outra escola de pensamento propõem: «formas de organização económica exteriormente muito semelhantes são compatíveis com éticas económicas muito diferentes, podendo produzir, de acordo com o seu carácter específico, resultados históricos muito diferentes. Uma ética económica não é uma mera "função" de uma forma de organização económica; e a afirmação inversa também não é verdadeira»³. As crenças religiosas são apenas uma das múltiplas influências que condicionam a formação de uma ética económica, e a própria religião é fortemente influenciada por outros fenómenos sociais, políticos e económicos.

Religião e magia

Os ensaios de Weber sobre as religiões mundiais têm de ser interpretados em função dos princípios mais gerais de sociologia da religião que o seu autor nos expõe em *Economia e Sociedade*⁴. Os homens estabelecem sempre, no domínio da religião e da magia, uma distinção entre os objectos e os seres dotados de qualidades especiais, e os que pertencem ao mundo vulgar⁵. Só alguns objectos possuem qualidades religiosas; e só certos indivíduos são capazes de atingir estados de inspiração ou de graça que lhes conferem poderes religiosos. Esses poderes extraordinários são carismáticos, e formas relativamente indiferenciadas desses poderes, tais como o *mana*, estão na origem das qualidades carismáticas que se manifestaram especificamente na pessoa dos grandes chefes religiosos que criaram as principais religiões mundiais. Importa sublinhar este ponto, pois a concepção geral de dominação carismática exposta por Weber tem sido muitas vezes interpretada como argumento introdutório de uma teoria da história que atribuía papel de relevo aos

³ *EMW*: CSR.

⁴ *ES*.

⁵ Weber não sublinha porém, como o faz com Durkheim, a natureza radical da dicotomia entre «sagrado» e «profano». Weber afirma que «o comportamento e o pensamento mágico ou religioso não podem ser separados da conduta quotidiana, tanto mais que os objectivos das acções mágicas e religiosas são predominantemente de carácter económico». *ES*.

«grandes homens»⁶. A análise que Weber faz das modalidades de transmissão da legitimidade carismática de geração para geração deveria, porém, provar-nos que este autor não considera o carisma como uma propriedade meramente «individual». Weber reconhece, concordando neste ponto com Durkheim, que nas religiões mais primitivas (que não podem ser, no entanto, consideradas como formas religiosas elementares, no sentido de que seriam as progenitoras das religiões mais complexas num tipo de evolução linear)⁷ há forças espirituais gerais que não são personificadas como deuses, mas que nem por isso deixam de ser dotadas de volição. Os primeiros deuses que nos aparecem têm uma existência precária: por vezes, um deus só tem poder sobre um único acontecimento. Esses *Augenblicksgöter* (deuses de um momento) podem não ser dotados de um *mana* pessoal, sendo designados pelo nome do acontecimento que regulam. As condições em que um deus se torna divindade permanente e poderosa são complicadas e historicamente obscuras.

Só o judaísmo e o islão são monoteístas no sentido restrito da palavra. No cristianismo, a divindade suprema tende a ser considerada, na teoria senão na prática, como uma das figuras da Santíssima Trindade; e de modo muito particular no catolicismo. Podemos no entanto encontrar em todas as religiões de significado histórico-mundial esboços de uma tendência monoteísta. As razões por que essas tendências se afirmaram mais numa religião do que noutras são variadas; um dos principais factores de resistência ao monoteísmo é, porém, a oposição movida pelos sacerdotes, que derivam os seus proventos da manutenção dos cultos aos deuses particulares que representam. Um segundo factor é a necessidade que a população leiga das sociedades tradicionais tem de deuses que lhes estejam próximos e possam ser influenciados pelas práticas da magia. Quanto mais poderoso é o deus, mais se afasta das necessidades quotidianas da população. Mesmo nas religiões em que nos surge um deus onnipotente, o crente leigo continua geralmente a recorrer na sua conduta prática a processos de propiciação mágica.

Quando os homens comunicam com a divindade pela oração, pela adoração e pela súplica, podemos falar de «religião», que se diferencia assim do recurso à magia. As forças mágicas não são adoradas, mas antes subordinadas às necessidades dos homens através do recurso a encantamento ou fórmulas. A distinção entre religião e magia corresponde uma diferença de estatuto e poder de considerável importância histórica entre

⁶ Cf. por exemplo, Gerth e Mills: «Introdução» a *EMW*.

⁷ Weber observa: «A atribuição de um carácter universal ao totemismo e a teoria de que todos os grupos sociais e todas as religiões derivariam do totemismo constituem um tremendo exagero, não sendo hoje em dia aceites.» *ES*.

sacerdotes, por um lado, e mágicos e bruxos, por outro. O corpo sacerdotal consiste num grupo de funcionários permanentes que se encarregam com continuidade da manutenção do culto. Não há sacerdócio sem culto, se bem que haja cultos sem sacerdotes⁸. A existência de um estrato sacerdotal reveste-se de um significado importante, dada a influência que exerce sobre o grau de racionalização das crenças religiosas. Na maioria dos casos em que há apenas uma prática mágica, ou um culto sem sacerdotes, o grau de consistência do sistema de crenças religiosas é baixo.

Na sociologia da religião de Weber, o profeta religioso é uma figura tão importante como o sacerdote. Um profeta é um «portador individual de carisma, que em virtude da sua missão proclama uma doutrina religiosa ou um mandamento divino»⁹. Se bem que as novas comunidades religiosas não sejam todas fruto de missões proféticas — as actividades de padres reformadores podem ter o mesmo resultado — a profecia é, segundo Weber, a fonte histórica mais decisiva de doutrinas que introduzem mudanças radicais nas instituições religiosas. Este fenómeno verifica-se sobretudo no que se refere ao impulso histórico para a eliminação da magia na vida quotidiana; processo de «desencantamento» do mundo que culmina no capitalismo racional.

«Houve sempre e em todos os tempos uma única maneira de eliminar o poder da magia e de implantar uma conduta de vida racional; refiro-me à grande profecia racional. Nem todas as profecias conseguem destruir o poder da magia; o profeta que apresenta credenciais, sob a forma de milagres e outras coisas semelhantes, pode porém quebrar as regras sagradas tradicionais. As profecias libertaram o mundo da magia, lançando as bases da ciência e da tecnologia modernas, e também as do capitalismo.»¹⁰

Os profetas raramente pertencem à casta sacerdotal, opondo-se em geral abertamente aos membros dessa casta. Um profeta «ético» é aquele cujos ensinamentos se propõem divulgar um mandamento divino, que pode consistir numa série de preceitos concretos ou em imperativos éticos de carácter geral, que os crentes têm o dever moral de observar. Um profeta «exemplar» é aquele que ensina o caminho da salvação pelo exemplo da sua vida pessoal, não se apresentando, porém, como o mediador de uma missão divina que os outros homens tenham o dever de aceitar. A profecia exemplar é característica da Índia, surgindo-nos também na China; a profecia ética é característica do Próximo Oriente, talvez por influência do deus transcendente e onipotente proclamado como *Jeová* no judaísmo.

⁸ ES.

⁹ ES.

¹⁰ *General Economic History* (Nova Iorque, 1961), p. 265.

Ambos os tipos de profecia se caracterizam por promoverem a revelação de uma visão coerente do mundo que estimula uma «atitude consequente e significativa para com a vida». As crenças amalgamadas numa mesma revelação profética são por vezes, do ponto de vista lógico, incompatíveis; o carácter de unidade de que se reveste a profecia deriva da orientação prática consistente que essa profecia imprime à vida. A profecia «contém sempre uma importante concepção religiosa do mundo como um cosmos que é desafiado a produzir de algum modo uma totalidade ordenada e "significativa"»¹¹.

Os resultados do conflito entre profetas e sacerdotes diferem, de acordo com as circunstâncias, traduzindo-se quer por uma vitória do profeta e dos seus seguidores e pelo estabelecimento de uma nova ordem religiosa, quer por um entendimento com os sacerdotes, quer ainda pela vitória dos sacerdotes e eliminação da profecia.

A teodiceia indiana e chinesa

O desenvolvimento da profecia na China tradicional cedo foi neutralizado. Na Índia, pelo contrário, surgiu uma religião de salvação muito importante, se bem que, dado o facto de os profetas hindus (e budistas) serem do tipo exemplar, não se considerassem portanto como portadores de um mandamento divino a divulgar activamente. O hinduísmo difere em aspectos importantes de todas as outras religiões mundiais. É uma religião eclética e tolerante: pode ser-se um hindu devoto e aceitar-se simultaneamente «doutrinas muito importantes e características que qualquer cristão consideraria como seu exclusivo»¹². Todos os hindus partilham porém de um certo número de crenças, que são portanto «dogmas» no sentido de que são verdades cuja negação constituiria uma heresia. As mais importantes de entre essas crenças são a da transmigração das almas e a da compensação do (*karma*). Ambas se relacionam estreitamente com a organização social do sistema de castas. A doutrina do *karma* «é a teodiceia mais consistente que a história jamais produziu»¹³. Em consequência dessa doutrina, diz Weber, reproduzindo um *slogan* do *Manifesto Comunista*, todo o hindu da casta mais baixa pode «ganhar o mundo»: dentro do contexto dessas crenças, pode aspirar a atingir os mais altos níveis, o paraíso e até a divindade, através de sucessivas reencarnações. O preceito de que a

¹¹ ES.

¹² RI.

¹³ RI.

conduta do indivíduo na sua vida presente tem consequências irremediáveis sobre a sua próxima encarnação, que se relaciona estreitamente com o sistema de castas, equivale na ortodoxia a uma barreira insuperável a qualquer alteração da ordem social vigente.

«As castas coexistem lado a lado, votando umas às outras um ódio profundo — pois a ideia de que todos “mereceram” a sorte que têm não contribui para que as classes socialmente desfavoráveis aceitem melhor a situação privilegiada das outras. Enquanto a doutrina do *karma* foi aceite, as ideias revolucionárias ou a luta pelo “progresso” eram inconcebíveis.»¹⁴

Durante o período da história da Índia em que o hinduísmo se implantou no país, cerca de quatro ou cinco séculos antes do nascimento de Cristo, a manufatura e o comércio atingiram um desenvolvimento muito grande. As guildas de mercadores e de artesãos das cidades desempenhavam na organização económica urbana um papel comparável ao das guildas da Europa medieval. A ciência racional progredira também muito na Índia desse tempo, florescendo nesse país em períodos diferentes numerosas escolas de filosofia. A atmosfera de tolerância que caracterizava a Índia desse período nunca foi igualada em qualquer outro lado. Constituíram-se sistemas jurídicos tão progressivos como os da Europa medieval. Mas o aparecimento do sistema de castas, juntamente com o ascendente adquirido pelos sacerdotes brâmanes, impediu que a economia evoluísse no mesmo sentido do que a da Europa.

«A carácter único da evolução da Índia reside no facto de essas guildas e organizações corporativas incipientes existentes nas cidades não terem resultado na autonomia das cidades, tal como aconteceu no Ocidente, nem tão-pouco numa organização social e económica dos territórios semelhantes à da “economia territorial” do Ocidente posterior à constituição dos grandes domínios patrimoniais, pelo contrário, foi o sistema de castas hindu, que datava certamente de uma época anterior, que se tornou então prevaiente. Esse sistema de castas sobrepôs-se a todos os outros tipos de organização social, impedindo o progresso dos mesmos, que não chegaram assim a atingir qualquer importância considerável.»¹⁵

A principal influência da casta sobre a actividade económica foi a de estabilizar ritualmente a estrutura profissional, impedindo assim o progresso da racionalização da economia. O ritualismo de casta atribui um valor muito particular aos métodos tradicionais de trabalho, utilizados na produção de objectos belos. Qualquer tentativa por parte do indivíduo no sentido de desrespeitar essas prescrições tradicionais prejudicá-lo-á na sua futura encarnação. Os indivíduos de casta inferior

são pois aqueles que aderem com maior rigor às suas obrigações de casta. A influência negativa do sistema de castas sobre o progresso económico é, no entanto, mais difusa que específica. Não podemos afirmar que a organização de castas seja completamente incompatível com a existência de empresas de produção em grande escala, caracterizadas por uma grande especialização no trabalho, do tipo das que existem na indústria moderna ocidental. O êxito económico das grandes firmas colonialistas prova-nos o contrário. Contudo, Weber conclui que «temos, no entanto, de considerar muito improvável que a organização moderna do capitalismo industrial pudesse ter surgido numa sociedade de castas. Uma lei ritual que decreta que toda a alteração da técnica de produção ou toda a mudança de profissão resultará numa degradação ritual não poderá dar origem a revoluções técnicas e económicas...»¹⁶

A posição dos brâmanes hindus e a dos literatos confucionistas da China tradicional assemelham-se muito. Ambos eram grupos sociais cuja dominação se baseava principalmente no acesso que tinham aos escritos clássicos, redigidos numa língua diferente da do laico, se bem que, segundo Weber, o intelectualismo hindu não fosse exclusivamente uma cultura escrita, como o era o chinês. Ambos os grupos negavam manter qualquer relação com a magia, se bem que, na prática, nem sempre fosse esse o caso; ambos rejeitavam também todo o tipo de orgiasticismo dionisiaco¹⁷.

Há, no entanto, diferenças importantes entre os dois grupos. Os literatos chineses eram um corpo de funcionários, que faziam parte de uma burocracia patrimonial; os brâmanes eram originalmente um corpo de sacerdotes, tendo porém grande variedade de ocupações, tais como capelães dos príncipes, juristas, professores de teologia e conselheiros¹⁸. Era raro, porém, que um brâmane enveredasse pela carreira de funcionário. A unificação da China sob um único monarca permitiu que a escolha para lugares administrativos passasse a fazer-se de acordo com as qualificações literárias dos candidatos. Os funcionários burocráticos começaram a ser recrutados entre os indivíduos com educação intelectual. Na Índia, pelo contrário, a classe dos sacerdotes brâmanes era já muito poderosa antes da implantação da primeira monarquia universal. Os brâmanes puderam assim evitar a incorporação numa hierarquia, impondo-se simultaneamente como um grupo superior, pelo menos em princípio, ao dos próprios reis.

Na China tradicional verificaram-se em certos períodos progressos importantes, do tipo dos que Weber considera como conducentes à

¹⁴ RI; CSR.

¹⁵ RI; CSR.

¹⁶ RI.

¹⁷ A magia não foi eliminada da actividade quotidiana da maioria da população, quer da China quer da Índia; num e noutro país floresciam os cultos mágicos.

¹⁸ RI.

racionalização da economia: o desenvolvimento das cidades e o aparecimento de guildas algo semelhantes às da Índia; a constituição de um sistema monetário; o desenvolvimento do direito; e a integração política levada a cabo no interior de um Estado patrimonial. Porém, a natureza dessas instituições chinesas difere em aspectos importantes daquelas que estiveram na origem do capitalismo europeu. Apesar do elevado grau de urbanização e do volume de comércio interno que caracterizava a China antiga, a constituição de uma economia monetária não ultrapassou nunca um estágio bastante primitivo. A cidade chinesa diferia também consideravelmente da cidade europeia. Essas diferenças derivavam principalmente do facto de a economia monetária se não ter desenvolvido para além de um certo ponto: «Na China não havia cidades como Florença, que cunhassem moeda própria e orientassem a política monetária do Estado.»¹⁹ A cidade chinesa tão-pouco conseguiu alcançar o grau de economia política e de independência legal que caracterizavam as comunidades urbanas da Europa medieval.

O cidadão da cidade chinesa tinha tendência para manter todos os laços de parentesco que o ligavam à sua aldeia natal; a cidade permaneceu incrustada na economia agrária local, não se opondo a essa economia agrária na qualidade de uma força económica independente, como aconteceu no Ocidente. Nunca houve na China nada que se aproximasse da «carta» de liberdade dos burgueses ingleses. A importância potencial das guildas, que alcançaram um elevado grau de autonomia interna, não chegou assim a concretizar-se, por falta de independência política e legal das administrações urbanas. O baixo nível de independência política das cidades pode ser parcialmente atribuído ao desenvolvimento precoce da burocracia de Estado. Os burocratas desempenharam papel de relevo na promoção da urbanização, adquirindo assim o controlo do desenvolvimento das cidades, e nunca renunciando a ele. As coisas passaram-se, também nesse aspecto, de maneira diferente na China e no Ocidente, onde a burocracia de Estado foi em grande medida um produto da formação prévia de cidades-Estado autónomas.²⁰

Um dos traços mais característicos da estrutura social da China tradicional era o facto de o imperador combinar a supremacia religiosa e política. Não existiu na China um estrato sacerdotal poderoso, e tão-pouco surgiu no país qualquer profecia que fosse ameaçar a ordem imperial. Se bem que a qualidade carismática do imperador se sobrepujassem mais tarde elementos tradicionais, mesmo nos tempos modernos o imperador deveria ainda manifestar o seu carisma controlando a

chuva e os rios. Quando os rios rebentavam os diques, o imperador tinha de fazer penitência pública, sendo sujeito, ele e todos os funcionários superiores, a uma reprimenda de carácter censório.

O grau de centralização administrativa que na prática se verificava na China tradicional era baixo, como acontece em todos os grandes Estados patrimoniais onde as comunicações são difíceis. As tendências centrífugas, que poderiam ter resultado numa variedade de feudalismo, eram porém contrabalançadas pelo sistema de recurso às qualificações educacionais no recrutamento para os lugares burocráticos, o que tinha como efeito sujeitar os funcionários ao imperador e ao Estado. O currículo dos funcionários era reexaminado de três em três anos, pelo que estes se encontravam sujeitos à supervisão contínua das autoridades educacionais do Estado. Teoricamente, os funcionários recebiam um salário, mas na prática os salários ou não eram pagos ou não passavam de uma pequena parte dos seus rendimentos. Os seus interesses económicos eram muito conservadores, pois serviam-se da sua posição oficial para derivar os seus rendimentos da colecta dos impostos:

«As oportunidades de lucro não eram açambarcadas pelos membros das camadas superiores do funcionalismo público; pelo contrário, todos os funcionários aproveitavam essas ocasiões. Eram pois os funcionários em geral que se opunham à acção de todo o ideólogo racionalista que pregasse a “reforma”, perseguindo-o com ódio de morte. Só uma revolução violenta, vinda de cima ou de baixo, poderia ter alterado um tal estado de coisas.»²¹

A ausência de autonomia política das comunidades urbanas chinesas não implicava a inexistência de poder local. Weber dedica mesmo uma parte importante da sua análise a estudo das tensões flutuantes da relação entre a autoridade central e as províncias. Desempenhavam papel particularmente importante nessa relação as poderosas e extensas unidades familiares que constituíam um dos principais centros de actividade e de cooperação económicas. O grupo de parentesco (*tsung-tsu*) era quer a base directa quer o modelo de virtualmente todas as formas de empresa económica mais lata do que a mera unidade familiar. O *tsung-tsu* controlava a produção de alimentos, a tecelagem e as outras indústrias domésticas, concedendo também aos seus membros facilidades de crédito. Tanto na produção rural como na produção urbana, o controlo cooperativo do grupo de parentesco era dominante, reduzindo ao mínimo a actividade empresarial individual e a mobilidade do trabalho, características essenciais do capitalismo europeu. O poder dos anciões locais contrabalançava o dos literatos. Por muito qualificado

¹⁹ RC.

²⁰ RC.

²¹ RC.

que fosse o funcionário, no que se referia a certos assuntos continuava sujeito à autoridade do ancião do seu clã, por vezes um analfabeto.

O sistema educacional chinês não ensinava o cálculo, apesar de serem já conhecidas no século VI a. C. algumas fórmulas matemáticas. Os métodos de cálculo utilizados no comércio tinham portanto de ser aprendidos na prática, uma vez que esse ensino não era ministrado na educação formal. A instrução era de conteúdo meramente literária, visando ao conhecimento completo das obras clássicas. A sua familiaridade com esses escritos conferia aos literatos qualidades carismáticas. Estes não constituíam, porém, uma classe sacerdotal hereditária como os brâmanes indianos, e o confucionismo difere muito da religiosidade mística dos hindus. Weber observa que os chineses não tinham na sua língua nenhum sinónimo da palavra «religião». As palavras chinesas que mais se aproximam são os termos que significam «doutrina» e «rito», que não estabelecem qualquer distinção entre o domínio do sagrado e o domínio secular.

No confucionismo a ordem social é considerada como um caso particular da ordem cósmica em geral, que é eterna e inevitável.

«Os grandes espíritos das ordens cósmicas desejavam apenas a felicidade do mundo e de modo muito particular a felicidade do homem. O mesmo acontecia na ordem social. A tranquilidade “feliz” do Império e o equilíbrio da alma só poderiam ser alcançados caso o homem se integrasse na harmonia interna do cosmos.»²²

O confucionismo valoriza antes de mais nada o «homem culto», que se comporta sempre com dignidade e propriedade, encontrando-se em uníssono consigo mesmo e com o mundo exterior. O autocontrolo, o domínio das emoções são exigidos pela ética; dado que a harmonia da alma é o fim último a atingir, a paixão não pode perturbar esse equilíbrio. A ideia de pecado e o conceito correspondente de salvação não existem no confucionismo. O autodomínio preconizado pelo confucionismo não se identifica de modo algum com um ascetismo, tal como no hinduísmo, que procura a salvação fugindo aos laços do mundo.

Weber conclui o seu estudo sobre a China procedendo a uma comparação directa entre o confucionismo e o puritanismo. O grau de racionalização de uma religião pode ser determinado em função de dois critérios primários, correlacionados embora entre si: até que ponto a magia foi eliminada dessa religião, e até que ponto nela surgiu uma teodiceia com consistência interna e de aplicação universal. No que se refere ao primeiro aspecto, o puritanismo foi mais radical do que qualquer outra religião; no que se refere ao segundo, porém, o confucionismo equipara-se ao puritanismo no elevado nível de racionalidade formal que

ambos atingiram. O conteúdo do racionalismo confucionista e portanto a sua relação com as imperfeições ou irracionalidades da realidade diferia muito, porém, do do puritanismo racional. Se a ética puritana introduzia uma tensão profunda entre os ideais religiosos e o mundo real, a do confucionismo centrava-se na adaptação harmoniosa do indivíduo a uma ordem dada e inevitável.

«Para o homem ideal confucionista, o homem educado, a “elegância e dignidade” traduziam-se na observação das obrigações tradicionais. A principal virtude e objectivo da perfeição individual era o comportamento cerimonial e ritualista em todas as circunstâncias da vida... O confucionista não queria outra “redenção” que não a da ausência bárbara de educação. Como recompensa da virtude esperava uma longa vida, saúde e riqueza neste mundo, e a manutenção da sua boa reputação após a sua morte. Tal como acontecia no caso do homem helénico, não existia qualquer base transcendente em que assentasse a ética, qualquer tensão entre as obrigações para com um Deus supramundano e o mundo da carne, qualquer objectivo situado para além deste mundo ou qualquer concepção de um mal radical... O utilitarismo severa e religiosamente sistematizado que caracteriza o ascetismo racional [isto é, no protestantismo ascético], a aspiração a viver “no” mundo e não ser “do” mundo, contribuiu para o desenvolvimento das aptidões racionais superiores e para a criação do espírito do homem especializado [*Berufsmensch*], o que, em última análise, não se manifestou no confucionismo... O contraste prova-nos que a mera sobriedade e poupança, combinada com o espírito “aquisitivo” e com a valorização da riqueza não representam nem dão origem ao “espírito capitalista”, no sentido em que este caracteriza o homem económico especializado da economia moderna.»²³

O capitalismo racional não surgiu assim espontaneamente na China, apesar da existência de vários factores que poderiam ter contribuído para o seu desenvolvimento. Como foi o caso em relação ao Japão, a China teria talvez assimilado com facilidade a produção capitalista, caso esta aí tivesse sido introduzida do exterior; o que não é o mesmo que produzir o ímpeto inicial que levasse ao desenvolvimento capitalista.

Importa sublinhar a relação que se pode estabelecer entre esta conclusão e a análise que Weber faz da emergência do capitalismo europeu ocidental. Na China, diz-nos Weber, a emergência do capitalismo racional foi inibida «pela ausência de uma dada mentalidade», o que pode ser atribuído à existência de prescrições normativas «enraizadas na ética chinesa»²⁴. Na Europa ocidental essa «mentalidade» surgiu com

²² RC.

²³ RC; o parêntese é meu; CSR.

²⁴ RC.

o protestantismo ascético. Não podemos considerar, porém, os estudos de Weber sobre a Índia e sobre a China como uma «experiência» *ex post facto*, na qual os factores materiais relevantes (isto é, as condições económicas e políticas conducentes ao capitalismo) se manteriam constantes, analisando-se a influência «independente» do conteúdo das ideias. Se se verificou na China, em certos períodos, a existência de um certo número de factores «materiais» que podem ser considerados como necessários ou favoráveis à constituição do capitalismo, esses factores integravam-se numa *combinação* específica, diferente da que se verificava na Europa. Havia, pois, diferenças importantes nas circunstâncias tanto «materiais» como «ideais» que caracterizavam o Ocidente e o Oriente²⁵.

A divulgação do racionalismo secular

Duas das características distintivas da evolução da Europa são a constituição da forma específica de Estado e a existência de um direito nacional. Weber atribui grande significado à influência do direito romano sobre a evolução económica e social da Europa, de modo particular no que se refere à constituição do Estado moderno. «Sem esse racionalismo jurídico, a criação do Estado absoluto é tão inimaginável como a Revolução [Francesa].»²⁶

A conexão entre o racionalismo jurídico e o aparecimento do capitalismo racional não é, porém, igualmente simples e linear. O capitalismo moderno surgiu em Inglaterra, apesar de esse país ter sido muito menos influenciado pelo direito romano do que os outros países continentais. A existência prévia de um sistema de direito racional não passou de uma das muitas influências numa complexa interacção de factores que contribuíram para a formação do Estado moderno. A tendência para a constituição do Estado moderno, caracterizado por uma administração profissional exercida por funcionários assalariados e baseado no conceito de cidadania, não pode ser considerada totalmente como um resultado da racionalização económica, tendo-a precedido em parte. Não há dúvida, porém, que o progresso da ordem económica capitalista e o fortaleci-

mento do Estado se relacionam estreitamente. A constituição de mercados nacionais e internacionais e a destruição concomitante da influência dos grupos locais, tais como as unidades de parentesco, que até aí tinham desempenhado papel predominante na regulamentação dos contratos, promoveram «a monopolização e regulamentação de todos os poderes coercivos “legítimos” por uma única instituição coerciva universal...»²⁷

A possibilidade do cálculo racional dos lucros e das perdas em termos de dinheiro é, segundo Weber, essencial na moderna empresa capitalista. O capitalismo moderno não seria possível sem o desenvolvimento da contabilidade. Na opinião de Weber, a contabilidade racional constitui a expressão mais completa daquilo que faz com que o tipo moderno de produção capitalista se diferencie de todos os tipos anteriores de actividade capitalista, tal como a usura ou o capitalismo dos aventureiros²⁸.

As circunstâncias que Weber considera necessárias para que possa haver contabilidade nas empresas produtivas estáveis coincidem com as que considera como os pré-requisitos essenciais do capitalismo moderno, incluindo os factores a que Marx atribuía maior importância: 1. A existência de uma grande massa de trabalhadores assalariados não apenas legalmente «livres» de venderem no mercado a sua força de trabalho mas que se vêem forçados a fazê-lo para ganhar a vida. 2. A ausência de restrições à troca económica no mercado: de modo particular, a abolição dos monopólios de Estado no que se refere à produção e ao consumo (tal como existiam, numa forma extrema, no sistema de castas indiano). 3. A utilização de uma tecnologia elaborada e organizada em função de princípios racionais: a mecanização é a expressão mais clara desta condição. 4. A separação entre a empresa produtiva e a unidade familiar. Se bem que encontremos também noutros lados, tal como no bazar, essa separação entre a casa e o local de trabalho, só na Europa ocidental é que essa separação atingiu um ponto avançado²⁹.

Estes atributos económicos não poderiam existir, porém, sem a administração racional e legal do Estado moderno. Essa característica da ordem capitalista contemporânea é tão distintiva quanto a divisão de classes entre o capital e o trabalho na esfera económica. De uma maneira geral, as organizações políticas podem ser classificadas, tal como as empresas económicas, de acordo com o facto de os «meios de administração» serem ou não propriedade do corpo administrativo. Como dissemos já (no capítulo anterior), Weber aplica aqui em sentido muito lato uma ideia de Marx, a da expropriação sofrida pelo trabalhador no

²⁵ Weber atribui certo relevo à situação geográfica específica da Europa. Na Índia e na China as grandes massas continentais punham barreiras quase intransponíveis ao desenvolvimento do comércio em grande escala. Na Europa, o Mediterrâneo e os muitos rios facilitavam o transporte das mercadorias, o que permitiu o desenvolvimento das grandes empresas comerciais. *General Economic History*, p. 260. Weber analisa também em pormenor as características específicas da cidade ocidental, e o significado da dissolução precoce da solidariedade do grupo de parentesco extensivo. *ES*.

²⁶ *EMW*; o parêntese é meu.

²⁷ *ES*.

²⁸ *ES*.

²⁹ *General Economic History*, pp. 172-173; *EPEC*.

que se refere ao controlo dos seus meios de produção. Nas organizações políticas dos Estados tradicionais os meios de administração são controlados pelo corpo de funcionários. Esses sistemas de poder político descentralizado coexistem tipicamente em equilíbrio instável com a administração centralizada de um senhor ou monarca. O monarca esforça-se geralmente por consolidar a sua posição, criando um corpo de funcionários, que dele dependem materialmente, e um exército próprio. Quanto maior for o êxito que o governante alcance nessa sua tentativa de se rodear de um corpo de funcionários destituídos de propriedade e responsáveis exclusivamente perante o próprio monarca, tanto menos ameaçado será por outros poderes que lhe estejam nominalmente subordinados. Este processo atinge o seu ponto máximo no Estado burocrático moderno.

«O desenvolvimento do Estado moderno começa em todo o lado pela acção do príncipe. Este prepara as coisas para a expropriação dos detentores autónomos e "particulares" do poder administrativo que lhe fazem sombra, aqueles que possuem de direito meios de administração, de guerra e uma organização financeira própria, assim como bens políticos de toda a espécie, de que podem dispor livremente. Esse processo pode ser comparado ao do desenvolvimento da empresa capitalista através da expropriação gradual dos produtores independentes. O Estado moderno acaba assim por se apoderar do controlo de todos os meios de organização política, que são agrupados sob a chefia de uma única cabeça.»³⁰

O crescimento do Estado burocrático relaciona-se com o progresso da democratização política, pois as exigências formuladas pelos democratas, que clamam pela representação política e pela igualdade perante a lei, só podem ser satisfeitas mediante provisões jurídicas e administrativas complexas, que impeçam o exercício do privilégio. O facto de a democracia e de a burocratização se relacionarem tão estreitamente constitui uma das principais fontes de tensão na ordem capitalista moderna. Pois se bem que a extensão dos direitos democráticos no Estado contemporâneo não possa ser levada a cabo sem a formulação de novos regulamentos burocráticos, há uma oposição básica entre democracia e burocracia. Essa oposição constitui, na opinião de Weber, uma das contradições mais dramáticas que podem existir entre a racionalidade formal e a racionalidade real da acção social: o desenvolvimento dos processos legais abstractos que permitem a eliminação do privilégio reintroduzem uma nova forma de monopólio, que é em certos aspectos tão «arbitrária» e autónoma como a que a precedera. A organização burocrática é consequência da exigência democrática de selecção impessoal para os lugares administrativos, aos quais todos os estratos

da população teriam acesso desde que possuíssem os necessários requisitos educacionais. Isso vai dar origem, porém, a que se constituam estratos de funcionários que, dada a separação existente entre a sua posição e a influência externa de indivíduos ou grupos privilegiados, detêm um poder administrativo superior ao dos antigos funcionários.

O que não significa — e é neste ponto que Weber discorda de Michels e de outros³¹ — que a ordem democrática moderna seja uma mera fraude na medida em que assenta sobre a reivindicação de participação política da grande massa da população. O crescimento da democracia teve um efeito «nivelador» muito real, o que podemos comprovar facilmente se compararmos as sociedades contemporâneas com outros exemplos históricos anteriores de Estados muito burocratizados. Essa comparação demonstra-nos claramente que, por muito estreita que seja a relação entre a democracia e a burocracia nos tempos modernos, podemos dizer que a expansão dos direitos democráticos exige a expansão da burocracia, mas não poderemos fazer a afirmação inversa. Os exemplos do Egipto e de Roma antigos constituem prova evidente da subordinação total das populações em Estados altamente burocratizados.

«Neste aspecto, temos de ter em conta que a burocracia em si é um instrumento de precisão que pode ser utilizado por interesses muito diferentes, puramente políticos ou puramente económicos, ou de qualquer outra espécie. Não podemos exagerar, portanto, o grau do seu paralelismo com a democratização, por muito típico que possa ser.»³²

No Estado democrático moderno a massa da população não pode governar, no sentido da participação contínua no exercício do poder. A democracia «directa» só é possível em comunidades pequenas, nas quais todos os membros do grupo possam reunir-se no mesmo lugar. No mundo ocidental contemporâneo, «democracia» significa uma situação na qual, em primeiro lugar, todos os que são governados podem, por intermédio do voto, exercer alguma influência sobre os que os governam; em segundo lugar, uma situação em que as assembleias ou parlamentos de representantes podem influenciar as decisões tomadas pelos chefes do executivo. A existência de grandes partidos é inevitável no Estado moderno; mas quando esses partidos são chefiados por líderes políticos profundamente convictos do significado da sua vocação, a burocratização da estrutura política pode ser parcialmente controlada. A democracia estimula necessariamente as tendências «cesaristas» das principais figuras políticas, uma vez que as condições do sufrágio universal

³⁰ EMW; EP.

³¹ Sobre a relação entre Weber e Michels, vide Günther Roth: *The Social Democrats in Imperial Germany* (Englewood Cliffs, 1963), pp. 249-257.

³² ES.

fazem com que os chefes políticos tenham de ser dotados de qualidades carismáticas que a eles atraíam o apoio das massas. O «cesarismo» propriamente dito constitui um perigo para o governo democrático, mas pode ser controlado através da existência de um parlamento no interior do qual os dotes políticos podem desenvolver-se livremente, e que permite retirar o mandato aos líderes que pretendam ultrapassar os limites da sua autoridade legal. No Estado contemporâneo, «só há uma escolha possível, a escolha entre a democracia de chefes e a democracia sem chefes, ou seja, o domínio de políticos profissionais destituídos de vocação e das qualidades carismáticas intrínsecas que caracterizam um chefe»³³.

A atitude assumida por Weber no que se refere às consequências prováveis da implantação do socialismo deriva dos pontos de vista que acabámos de expor. Para que uma economia moderna, organizada numa base socialista, pudesse atingir um grau de eficiência técnica na produção e distribuição dos bens comparável ao do capitalismo, seria necessário «um tremendo aumento do número e do poder dos burocratas profissionais»³⁴. A divisão especializada do trabalho que caracteriza necessariamente a economia moderna exige uma coordenação muito precisa das funções. É essa a razão por que a expansão do capitalismo se acompanhou de um tão marcado crescimento da burocratização. A constituição de um Estado socialista implicaria, porém, um grau de burocratização maior ainda, uma vez que o Estado teria de executar um maior número de tarefas administrativas.

Weber prevê também que a sociedade socialista se veria a braços com um certo número de problemas económicos, de modo particular na medida em que tivesse de recorrer a créditos de trabalho e não ao dinheiro como meio de remuneração. Um outro tipo de dificuldade que se poria à economia socialista seria o de proporcionar incentivos para o trabalho, uma vez que teria deixado de existir o incentivo constituído pelo medo de perder o emprego, quando o trabalho fosse mal executado. A economia socialista poderia, no entanto, recorrer a uma forte aderência das massas aos ideais socialistas³⁵. Todo o país que fizesse uma revolução socialista no meio de países capitalistas teria de enfrentar uma série de problemas económicos adicionais, de modo particular no que se referisse à manutenção do comércio e do crédito externos³⁶.

³³ *EMW; EP*. Para a opinião de Marx sobre o «cesarismo» como conceito aplicável à política moderna, vide *OE*.

³⁴ *ES*.

³⁵ *ES*.

³⁶ Weber considerava que este ponto se revestia de importância muito especial na sua crítica às possibilidades de êxito de uma revolução socialista na Alemanha de 1918. Vide *EP*.

A principal objecção que Weber põe ao socialismo refere-se, porém, ao incremento das ramificações burocráticas que acarretaria. Weber considera que é esse um outro exemplo do dilema característico da nossa época. Aqueles que se propõem edificar uma sociedade socialista, seja qual for o tipo de socialismo que preconizem, visionam todos uma ordem futura na qual a participação política e a auto-realização atingiriam um ponto máximo, ultrapassando a forma limitada de democracia de partidos que encontramos no capitalismo. O resultado das medidas tomadas para a realização dessa visão orientar-se-á no sentido de uma burocratização total da indústria e do Estado, que reduzirá na realidade o grau de autonomia política da grande massa da população.

Uma das características mais singulares da burocracia é que, uma vez implantada, se torna «à prova de evasão», segundo palavras do próprio Weber. Nas sociedades do passado em que a burocratização atingiu grande desenvolvimento, tal como o Egipto antigo, o funcionalismo burocrático nunca mais abandonou o poder, e só foi desalojado após a dissolução total da ordem social. A burocracia moderna, que se caracteriza por um grau muito mais elevado de especialização racional do que aquele que existia nas organizações patrimoniais, resistirá muito mais ainda a qualquer tentativa que a sociedade faça no sentido de lhe tirar o poder. «Um tal aparelho faz com que a “revolução”, no sentido da criação forçada de autoridades inteiramente novas, se torne cada vez mais impossível...»³⁷.

O crescimento da burocracia no capitalismo moderno é simultaneamente uma causa e uma consequência da racionalização do direito, da política e da indústria. A burocratização é uma manifestação administrativa concreta da racionalização da acção que penetrou todas as esferas da cultura europeia, incluindo a arte, a música e a arquitectura. A tendência geral para a racionalização que se fez sentir no Ocidente constitui o resultado da interacção de numerosos factores, dos quais o principal foi talvez a expansão do mercado capitalista. Não podemos, porém, considerar essa tendência como uma tendência evolutiva «inevitável».

O conceito de racionalização é aplicado em tantas das obras históricas de Weber, que é difícil discriminar as esferas principais de aplicação do mesmo. O progresso da racionalização pode ser medido em termos negativos pelo grau progressivo de «desencantamento do mundo» — eliminação do pensamento e das práticas mágicas. Os grandes profetas religiosos e as actividades sistematizadoras dos sacerdotes foram as duas principais forças de racionalização da religião, criando sistemas coerentes de significado diferenciados das formas mágicas irregulares de interpretação e propiciação. A racionalização do pensamento

³⁷ *ES*, vol. 3, p. 989.

religioso implica, porém, um certo número de outros processos com ela relacionados: a clarificação dos símbolos (caso da emergência histórica da concepção de um deus único e onipotente no judaísmo); o estabelecimento de uma relação entre esses e outros símbolos, feita de forma coerente, de acordo com princípios gerais (a criação de uma teodiceia dotada de coerência interna); e a generalização desses princípios, que passam a abranger toda a ordem cósmica, de tal maneira que deixa de haver acontecimentos concretos que não possam ser interpretados potencialmente em termos do seu significado religioso (o calvinismo é neste sentido uma ética «total»).

Ao pretendermos analisar o significado do progresso da racionalização secular no Ocidente, temos de ter em conta a distinção entre racionalidade formal e racionalidade real³⁸. Na opinião de Weber, esta distinção é essencial na análise sociológica, e a sua aplicação ao exame crítico do desenvolvimento do capitalismo moderno reveste-se de importância básica na interpretação dos dilemas que se põem ao homem contemporâneo. A racionalidade formal da acção consiste no grau de organização da conduta em função de princípios racionalmente calculáveis. O tipo ideal da burocracia é assim, em termos de racionalidade formal, o tipo de organização racional por excelência. De uma maneira mais lata, podemos dizer que a racionalidade formal da cultura ocidental atinge o seu ponto máximo na ciência. A ciência não é um exclusivo do Ocidente, mas não atingiu em mais lado nenhum grau de desenvolvimento comparável ao que conhece no Ocidente. O facto de muitos aspectos da vida social moderna assentarem em princípios científicos não quer dizer que todos os indivíduos saibam quais são esses princípios: «A menos que seja um físico, o homem que anda de eléctrico não faz a mais pequena ideia de como o carro anda. E não precisa de o saber... O selvagem conhece muito melhor os instrumentos de que se serve.» No entanto, esses princípios são «conhecidos», no sentido de que o indivíduo pode, se quiser, adquirir esse conhecimento, e de que a sua conduta é orientada pela convicção de que «não há forças incalculáveis e misteriosas a agir no mundo, pelo contrário, é possível, em princípio, dominar todas as coisas através do cálculo»³⁹.

A relação entre a divulgação da racionalidade formal e a realização da racionalidade real — ou seja, a aplicação do cálculo racional na prossecução de objectivos ou valores precisos — é problemática. O capita-

lismo racional moderno, medido em termos de valores de eficiência ou de produtividade reais, é o sistema económico mais avançado que o homem jamais criou. Mas a racionalização da vida social que o tornou possível tem consequências que contrariam alguns dos valores mais característicos da civilização ocidental, tais como os que sublinham o valor da criatividade individual e da autonomia de acção. A racionalização da vida moderna, que se manifesta de modo muito particular na organização da burocracia, cria uma «gaiola» que restringe cada vez mais a liberdade de acção dos homens. É este o sentido das observações finais de *A Ética Protestante*:

«A limitação do homem a um trabalho especializado, e a renúncia à universalidade faustiana que essa limitação implica, é condição necessária de todo o trabalho válido no mundo moderno; daí o facto de as acções e de a renúncia se condicionarem mútua e inevitavelmente hoje em dia. Esse traço fundamentalmente ascético da vida da classe média, quando tenta ser realmente uma forma de vida, e não simplesmente a sua ausência, é aquilo que Goethe nos quis ensinar, no auge da sua sabedoria, nos *Wanderjahren*, e no fim que deu à vida do seu *Fausto*. A realização implicava para ele uma renúncia, um afastamento de uma era da humanidade plena e bela que se não pode reproduzir no curso da nossa evolução cultural, como não pode repetir-se a flor da cultura ateniense da antiguidade.»⁴⁰

Neste sentido, podemos dizer que a sociedade ocidental se baseia na antinomia intrínseca entre racionalidade formal e racionalidade real, a qual, segundo a análise que Weber faz do capitalismo moderno, nunca poderá ser resolvida.

³⁸ ES. Cf. os comentários de Friedmann ao trabalho de Marcuse «Industrialisierung und Kapitalismus», in *Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages: Max Weber und die Soziologie heute* (Tübingen, 1965), pp. 201-205.

³⁹ EMW.

⁴⁰ EPEC.

PARTE IV

**CAPITALISMO, SOCIALISMO
E TEORIA SOCIAL**

A INFLUÊNCIA DE MARX

A relação intelectual entre os escritos de Marx por um lado, e os de Durkheim e Weber por outro, só pode ser satisfatoriamente analisada em função das circunstâncias sociais e políticas que contribuíram quer para relacionar quer para diferenciar as obras desses três autores. Durkheim e Weber procederam ambos à crítica da obra de Marx, dedicando conscientemente parte da sua obra à refutação ou à análise dos seus escritos; de resto, os comentadores secundários de Weber dizem frequentemente que grande parte da produção intelectual de Weber equivale a um prolongado «diálogo com o fantasma de Marx»¹. A influência do pensamento de Marx na França e na Alemanha do século XIX foi, porém, de carácter não apenas intelectual: os escritos de Marx inspiraram, sob a forma do «marxismo», um movimento político dinâmico e de importância primordial. O marxismo e o «socialismo revolucionário» constituem assim um facto que Durkheim e Weber não podiam ignorar, e a que Weber dedica uma atenção muito particular².

Marx propunha-se que as suas obras constituíssem o ponto de apoio de uma *praxis* bem definida, não as considerando como meras análises académicas da sociedade. O mesmo podemos afirmar em relação a Durkheim e a Weber, se bem que as soluções por eles apresentadas fossem diferentes; ambos propunham na sua obra uma profilaxia para os problemas sociais e políticos mais importantes que a seu ver se punham ao homem contemporâneo, tentando fazê-lo de um ponto de vista diferente do adoptado por Marx. Mencionemos de passagem que não houve na geração de Durkheim e Weber qualquer autor britânico que se lhes possa comparar. Se bem que as razões para isso fossem

¹ Vide Albert Salomon: «German sociology», in Georges Gurwitsch e Wilbert E. Moore: *Twentieth Century Sociology* (Nova Iorque, 1945), p. 596.

² Nos capítulos que se seguem adoptei o processo de qualificar de «marxianas» as ideias que atribuo a Marx, e de «marxistas» as proposições ou acções dos discípulos declarados de Marx. Utilizarei «marxismo» num sentido lato ao referir-me genericamente ao último grupo.

muito complexas, um dos factores que para tal contribuíram foi sem dúvida alguma o facto de não ter havido em Inglaterra um movimento socialista revolucionário significativo.

Sociedade e política na Alemanha: o ponto de vista de Marx³

Nos fins do século XIX a Alemanha estava dividida em trinta e nove principados rivais. Os dois estados alemães mais importantes, a Prússia e a Áustria, incluíam-se ambos no número das grandes potências europeias; a rivalidade que entre eles existia constituía um dos factores que impediam a unificação da Alemanha. A própria composição étnica interna da Prússia e da Áustria obstava igualmente à realização das esperanças dos nacionalistas alemães. A Áustria contava, desde 1815, com mais não-alemães do que alemães na sua população; e nos territórios do Leste da Prússia vivia grande número de polacos. Caso a Prússia adoptasse a doutrina nacionalista, ver-se-ia necessariamente obrigada a entregar esses territórios à Polónia. O governo austriaco opunha-se igualmente a todo o movimento de constituição de um Estado integralmente alemão.

Outros obstáculos, porém, se punham ainda ao desenvolvimento da Alemanha, a saber, as características básicas da estrutura social e económica do país. Em comparação com o país capitalista mais avançado da época, a Inglaterra, a Alemanha encontrava-se num estágio medieval, tanto no que se referia ao nível do desenvolvimento económico como ao grau diminuto de liberalização política que caracterizava os vários estados alemães. Na Prússia os latifundiários Junkers, cujo poder assentava na posse de grandes propriedades ex-eslavas situadas a leste do Elba, ocupavam uma posição predominante na economia e no governo. Nos princípios do século XIX, como observou Landes, «quanto mais se anda para oriente, no interior da Europa, mais a burguesia nos surge como uma excrescência estranha no seio de uma sociedade senhorial, como um grupo à parte, desprezado pela nobreza e temido ou odiado (ou ignorado) por um campesinato que se encontra ainda ligado por laços pessoais ao *seigneur* local»⁴.

A Alemanha não podia, porém, permanecer afastada da corrente revolucionária a que os acontecimentos de 1789 em França tinham dado

origem. As primeiras obras de Marx foram escritas num clima de antecipação de uma revolução alemã. Podemos mesmo afirmar que a concepção de Marx do papel do proletariado na história assentava no facto de estar consciente do próprio atraso da Alemanha quanto à sua estrutura social e económica. Em França, escreve Marx em 1844, «a emancipação progressiva» é impossível: o progresso só será possível mediante uma revolução radical, que só poderá ser levada a cabo por um proletariado revolucionário. Mas na Alemanha desse tempo quase não havia proletariado, e em 1847 Marx afirmava já que a revolução que estava iminente na Alemanha seria uma revolução burguesa, e que «a burguesia desse país iniciara a luta contra o absolutismo feudal»⁵. As circunstâncias peculiares que caracterizavam a estrutura social da Alemanha permitiram porém, na opinião de Marx, que a essa revolução burguesa se sucedesse quase imediatamente uma revolução proletária⁶.

Todavia, o fracasso das revoluções de 1848 levou Marx a abandonar essa previsão otimista do «salto para o futuro» que considerara iminente na Alemanha. As revoltas de 1848 constituíram igualmente uma experiência salutar para os círculos dominantes dos estados alemães, de modo particular para os da Prússia, não conseguindo porém arrebatá-los o poder. O facto de essas revoltas de 1848 não terem dado origem a quaisquer reformas radicais desiludiu não só os pequenos grupos de socialistas como ainda os círculos liberais. Os Junkers continuaram a deter o poder económico e a ocupar as posições-chave no exército e na burocracia administrativa, o que obrigou os liberais alemães a contentarem-se com uma série de medidas de compromisso que introduziam uma democracia parlamentar meramente formal, e que por outro lado deram origem a divisões internas irremediáveis no seio dos grupos liberais.

Os acontecimentos de 1848 estabelecem uma relação histórica directa entre Marx e Weber. Em consequência desses acontecimentos Marx teve de se exilar para Inglaterra, reconhecendo a necessidade intelectual da demonstração por menorizada das «leis de movimento» do capitalismo como sistema económico. Na Alemanha, o fracasso de 1848 contribuiu para a ineficácia da política liberal, factor que, conjuntamente com o êxito da política de hegemonia de Bismarck, tanto influenciou o pensamento de Weber⁷. A persistência de uma estrutura social e política tradicional

³ MC.

⁴ Cf. a opinião de Engels sobre este assunto, em «Der Status Quo in Deutschland», O; e em *Germany: Revolution and Counterrevolution* (Londres, 1933).

⁵ No exemplar que possuía da obra de Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche*, no ponto em que Simmel diz: «A sociedade reside em última análise naquilo que o indivíduo faz», Weber anotou: «Muito certo, Cf. Bismarck». Citado em Eduard Baumgarten: *Max Weber, Werk und Person* (Tübingen, 1964), p. 614.

³ Inspirei-me para a redacção deste capítulo num artigo da minha autoria publicado já anteriormente, «Marx, Weber, and the development of capitalism», pp. 289-310. Para uma análise da influência dos escritos de Marx sobre a sociologia dos fins do século, vide Maximilien Rubel: «Premiers contacts des sociologues du XIX siècle avec la pensée de Marx», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 31, 1961, pp. 175-184.

⁴ Landes, p. 129.

na Alemanha posterior a 1848 afectou de forma drástica o fundo do movimento operário. Não interessa analisar aqui a natureza complicada das relações entre Marx e Lassalle e o movimento por este fundado, mas há certos aspectos dessa relação que são pertinentes. Manifestou-se desde o início, no seio do movimento social-democrata, uma ambivalência em relação às doutrinas de Marx que havia de vir a constituir uma fonte permanente de cismas no interior do partido. Se bem que, nas suas obras teóricas, Lassalle se inspirasse em grande medida nas teorias de Marx sobre o desenvolvimento do capitalismo, na sua condução prática do movimento agia frequentemente de maneira oposta às opiniões de Marx acerca deste ou daquele problema específico, adoptando orientações práticas irreconciliáveis com a teoria que dizia professar. Enquanto Marx era de opinião que as classes trabalhadoras deviam aliar-se à burguesia a fim de levar a cabo a revolução burguesa que permitiria a posterior subida ao poder do proletariado, Lassalle adoptava na sua chefia do movimento operário uma política de não-colaboração com os liberais. Como observou Mehring, Lassalle «baseava a sua política na pressuposição de que o movimento filistino da burguesia progressiva nunca conduziria a nada, “nem mesmo que esperemos séculos, ou eras geológicas”...»⁸.

Lassalle morreu no ano em que Weber nasceu. Entretanto, o futuro imediato da Alemanha decidira-se já. A cisão entre o movimento operário e os liberais, em conjunção com outros factores, contribuiu para criar as condições que permitiram a unificação da Alemanha por Bismarck, unificação na qual, segundo dizia o próprio Bismarck, «a Alemanha não procurava o liberalismo da Prússia, mas sim o seu poder»⁹. Em 1875, data em que Liebknecht e Bebel, os chefes dos adeptos de Marx na Alemanha, aceitaram a união com a ala lassalliana do movimento operário, a Alemanha era já, tanto do ponto de vista político como do económico, uma nação muito diferente daquela que Marx analisara nos seus escritos de 1840. A integração política realizara-se já em grande medida, não através da emergência de uma burguesia revolucionária, mas antes em consequência da adopção de uma política de *Realpolitik* e de nacionalismo, essencialmente baseada no emprego do poder político «a partir de cima», no seio de um sistema social que — apesar de se assemelhar nalguns aspectos ao «Estado social» — mantinha em

grande medida uma estrutura tradicional. As fases críticas do início da unificação política e da industrialização assumiram na Alemanha uma forma muito diferente da que caracteriza o processo de desenvolvimento em Inglaterra. Marx tivera sempre em conta, desde o início da sua carreira intelectual, as diferenças da evolução histórica que tinham dado origem às diferenças sociais e económicas entre a Alemanha, a França e a Inglaterra. É errado supor que Marx afirmou que existe uma relação unitária entre o nível de desenvolvimento económico e o carácter interno do Estado capitalista (vide adiante, pp. 269-270). No entanto, Marx baseia toda a sua obra na pressuposição de que, em termos analíticos, a dominação política assenta sempre no poder económico. Marx considera pois, em *O Capital*, que a Inglaterra constitui o modelo básico da sua teoria do desenvolvimento do capitalismo, e apesar da sua consciencialização do facto de a estrutura social alemã se caracterizar por traços peculiares, o que dava origem a problemas específicos complicados, nunca abandonou o seu ponto de partida básico, resumido na utilização por ele feita da frase: «*De te fabula narratur*»: «A história refere-se a ti», ou seja, «O país industrialmente mais avançado representa para o menos desenvolvido a imagem, do seu próprio futuro.»¹⁰

Nem os socialistas marxistas nem os liberais da Alemanha dos fins do século XIX dispunham assim de um modelo histórico que lhes permitisse apreender de modo satisfatório as peculiaridades da sua posição. Uns e outros inspiravam-se em teorias delineadas numa época anterior e baseadas na evolução da Inglaterra nos fins do século XVIII e princípios do século XIX. Uma tal situação deu origem a que se manifestasse no seio do partido democrático a tensão que não podia deixar de surgir entre o ponto de vista de Marx, que insistia na necessidade de uma revolução que derrubasse o capitalismo, e o de Lassalle, que defendia a possibilidade da apropriação do Estado capitalista através da obtenção do sufrágio universal. A obra de Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus*, baseando-se embora em certa medida no modelo inglês, era a expressão teórica mais concreta de uma ideia nova, a saber, a de que a relação entre o desenvolvimento político e o desenvolvimento económico do capitalismo não podia ser adequadamente explicada em termos

⁸ Franz Mehring: *Karl Marx*.

⁹ Marianne Weber fala-nos do impacto emocional da guerra de 1870 sobre a família com quem vivia o jovem Weber. Marianne Weber, pp. 47-48. Para uma análise mais recente da personalidade e da evolução psicológica de Weber (em que se propõe fazer uma análise crítica de certos aspectos da biografia de Marianne Weber), vide Arthur Mitzman: *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber* (Nova Iorque, 1970).

¹⁰ Prefácio à primeira edição alemã do primeiro volume de *O Capital*, OE. Muitos economistas e sociólogos dos nossos dias continuam a considerar, explícita ou implicitamente, o caso britânico como o modelo a utilizar na análise do progresso industrial e político. Seria no entanto mais adequado considerar a Inglaterra como um caso «aberrante» no que se refere a alguns aspectos essenciais. Cf. Barrington Moore: *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (Londres, 1969), pp. 413-432 e *passim*. Encontramos uma análise marxista do pensamento social alemão no que se refere ao «atraso» do país em Georg Lukács: *Die Zerstörung der Vernunft* (Berlim, 1955).

daquilo que a maioria dos marxistas consideravam como sendo as principais teses de *O Capital*: a formação progressiva de uma sociedade de duas classes, a «pauperização» da grande maioria da população e a queda imanente do capitalismo numa crise final catastrófica. O «revisão» de Bernstein foi rejeitado pela ortodoxia do SPD (Partido Social-Democrata alemão), mas pelo preço do fortalecimento da tendência para um materialismo mecanicista que havia de cair efectivamente no materialismo «passivo» que Marx criticara e rejeitara no início da sua carreira intelectual. Essa tendência adquiriu um fundamento teórico quando tanto os aderentes do «marxismo» como os seus críticos liberais começaram a confundir o marxismo com a exposição sistemática feita por Engels no *Anti-Dühring*¹¹. É comum entre os eruditos ocidentais dos nossos dias dar relevo às discrepâncias fundamentais entre o pensamento de Marx e o de Engels. Porém, essas diferenças têm sido exageradas¹². É inegável, todavia, que as implicações da posição assumida por Engels na sua obra divergem da dialéctica sujeito-objecto que é fundamental nas formulações de Marx. Transferindo a dialéctica para a natureza, Engels altera o elemento essencial da concepção de Marx, «a relação dialéctica entre o sujeito e o objecto no processo histórico»¹³. Engels contribuiu ainda, ao fazê-lo, para fomentar a noção de que as ideias se limitam a «reflectir» em sentido passivo a realidade material¹⁴.

A eliminação parcial do princípio em que se baseavam os escritos originais de Marx — a interacção dialéctica e criativa entre o sujeito e o objecto — tem duas consequências possíveis ao nível da teoria ética, e ambas se manifestaram na social-democracia alemã. Uma dessas consequências é a evolução no sentido de um materialismo filosófico, que considera as ideias como epifenómenos e que consegue portanto manter-se fiel ao ponto de vista de Marx no que se refere a uma concepção

imanente da ética. O outro tipo de evolução possível consiste na reintrodução da possibilidade de formação de uma ética teórica a-histórica, do tipo da que nos surge na filosofia tradicional, caminho adoptado pelos revisionistas. Esta última hipótese tem a vantagem de eliminar as dificuldades que possam surgir devido ao facto de se atribuir às ideias um papel «independente» no condicionamento da mudança social, introduzindo porém, em contrapartida, um ponto de vista voluntarista que estabelece uma separação entre a presença de um ideal e a possibilidade de realização do mesmo. É esta a posição adoptada por Bernstein.

A relação de Weber com o marxismo e com Marx

O significado das muitas referências de Weber ao marxismo e a Marx só pode ser plenamente apreendido em função deste contexto, que acabamos de referir de modo muito sucinto. A apreciação do significado do poder «político», distinto do poder «económico», tal como Bismarck dele se servira para promover a consolidação interna e o desenvolvimento económico da Alemanha (e de modo muito particular a importância assumida pela burocracia nesse processo), constitui uma das dimensões básicas da análise política de Weber e da sua concepção da sociologia em geral. Temos também de interpretar em função desse contexto a dedicação de Weber à causa do nacionalismo e da primazia do Estado alemão. Esta posição realista face ao modo de utilização prática do poder político era contrabalançada no pensamento de Weber por uma adesão igualmente firme aos valores do liberalismo europeu clássico. Este factor contribuiu para imprimir a muitos dos escritos de Weber uma dimensão patética: Weber vê-se forçado a reconhecer a divergência crescente entre a linha típica de evolução da sociedade moderna e os valores que considera representarem a ética distintiva da cultura ocidental. O que não passa, de resto, de uma das expressões específicas dos dilemas que se põem ao liberalismo alemão em geral, traduzidos neste caso de uma forma muito subtil e altamente intelectualizada¹⁵.

A primeira lição de Weber em Friburgo, proferida em 1895, constitui a expressão da sua interpretação pessoal das esperanças do liberalismo burguês na Alemanha face ao conservadorismo romântico, por um

¹¹ *Anti-Dühring*, Ed. Alfordite, Lisboa. Vide também *Dialéctica da Natureza*.

¹² Seria mais exacto dizer, como Laski, «que os dois homens tinham por assim dizer criado um capital comum de ideias que consideravam como uma espécie de conta bancária intelectual sobre a qual ambos podiam sacar livremente», Harold J. Laski, Introdução a *MC*.

¹³ A frase é de Lukács, in *Geschichte und Klassenbewusstsein*, p. 22.

¹⁴ A tentativa de Engels para resolver a contradição teórica em que as suas ideias acabam por cair, está contida na frase em que diz que «De acordo com a concepção materialista da história, o elemento determinante da história é, em última análise, a produção e a reprodução na vida real. Nem eu nem Marx dissemos nunca outra coisa», Engels a Bloch, Setembro de 1890, em *Selected Correspondence*, p. 475. Marx sentira-se já na obrigação de comentar ironicamente que «não era marxista». Encontramos uma análise interessante, focando a simpatia de longa data que Engels manifestava em relação ao positivismo, em H. Bollnow: «Engels Auffassung von Revolution und Entwicklung in seinen "Grundsätzen des Kommunismus" (1847)», *Marxismus-studien*, vol. 1, pp. 77-144.

¹⁵ Para uma análise pormenorizada dos escritos políticos de Weber, vide Mommsen. Este comentador não atribui, porém, o devido relevo à adesão de Weber aos valores do liberalismo clássico, aquilo a que Weber dá o nome de «a autonomia pessoal do homem», «os valores espirituais e morais da humanidade». Citação extraída de Marianne Weber, p. 159. Cf. Eduard Baumgarten, p. 607; e o meu trabalho *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*.

lado, e ao partido marxista, por outro. A lição defende com veemência os interesses «imperialistas» dos Estados-nação, analisando a posição das principais classes da Alemanha em termos do grau de aptidão para a criação de um poder político indispensável à manutenção da integridade da Alemanha face às pressões internacionais. «O objectivo do nosso trabalho de política social», declara Weber, «não é o de tornar o mundo mais feliz, mas antes o de unificar socialmente uma nação rodeada pelo progresso económico...»¹⁶ Weber, rejeita, no entanto, a concepção «mística» do Estado professada pelo idealismo conservador, condenando os Junkers como uma classe em declínio económico, incapaz de chefiar condignamente a nação. Considera, porém, que a classe operária é também politicamente «muito imatura», e incapaz de assumir a chefia política. Só a burguesia poderá, pois, dirigir a nação; esta classe foi porém muito reprimida pela subordinação que o governo de Bismarck lhe impôs, não se encontrando pronta para as tarefas políticas que eventualmente lhe caberão. Weber troca da timidez da burguesia perante o «espectro vermelho»:

«A coisa terrível na nossa situação é o facto de as classes burguesas na sua qualidade de representantes dos interesses do poder da nação, parecerem ter entrado em declínio, sem que os trabalhadores dêem sinais de ter atingido a maturidade indispensável para as substituir. O perigo... não vem das massas. O problema não está na posição económica dos governados, mas antes nas qualificações políticas das classes governantes e ascendentes...»¹⁷

Segundo Weber, é erro considerar a revolução radical como o único meio para a emancipação política e o progresso económico das classes trabalhadoras. O fortalecimento do poder político e a melhoria da situação económica das classes trabalhadoras podem realizar-se no interior de um sistema capitalista, e harmonizam-se com os interesses da burguesia.

O fortalecimento da burguesia liberal, como Weber havia de vir a compreender com uma clareza cada vez maior nos últimos estádios da sua carreira política, implica o desenvolvimento de um sistema de governo que entregue o poder político real a um parlamento e que saiba criar assim uma reserva de chefes políticos experimentados. Uma das conse-

quências do governo de Bismarck foi, segundo Weber, privar a Alemanha da autonomia parlamentar indispensável para que pudessem surgir no país chefes políticos aptos a assumirem o controlo da máquina administrativa burocrática de que o país fora dotado no passado, o que sujeitava a Alemanha ao perigo de «um domínio burocrático incontrolado»¹⁸. A atitude de Weber no que se refere à possibilidade de implantação do socialismo na Alemanha — incluindo o governo transitório de Eisner — relaciona-se directamente com os pontos de vista que professa em relação à estrutura social e política do país. Weber observa logo no início da sua carreira que o fervor revolucionário dos chefes do corpo principal do movimento social-democrata está em contradição com a evolução real desse movimento. Como Weber diz, é o Estado alemão que há-de vencer o Partido Social-Democrata, e não vice-versa; o partido evoluirá no sentido da acomodação à ordem vigente, e não no da apresentação de uma alternativa revolucionária viável para essa ordem¹⁹. O Partido Social-Democrata, afirma Weber, está já altamente burocratizado. O principal dilema político que se põe à Alemanha é o de evitar o governo arbitrário da burocracia: caso fosse implantado no país um governo socialista e uma economia planificada, o resultado seria o de um aumento da repressão burocrática. Não só deixaria de haver na esfera política uma contrapartida à difusão da burocracia, como o mesmo se verificaria também no domínio económico. «Teríamos, pois, um socialismo», na opinião de Weber, «tão socialista como o “Império Novo” do Egipto antigo.»²⁰

Weber manteve durante toda a sua vida a mesma concepção do carácter «revolucionário» do Partido Social-Democrata. A sua avaliação da sua própria posição política face à política do partido alterou-se, porém, em consequência da mudança que se deu na estrutura política da Alemanha, sobretudo após a Primeira Guerra Mundial. Nos fins da sua vida, depois de ter assistido a um acontecimento que previra muito antes — a integração progressiva do Partido Social-Democrata na ordem parlamentar vigente — Weber afirmou que se encontrava tão ligado ao partido que lhe era difícil afastar-se dele²¹. Weber manteve, porém, ao longo de toda

¹⁶ ES.

¹⁷ CSFS.

¹⁸ ES. No que se refere à opinião de Weber sobre a Rússia revolucionária dos princípios do século XX, vide EP. Weber dizia em 1918, acerca do domínio do bolchevismo, que se tratava de «uma ditadura puramente militar, não já de generais, mas sim de sargentos» (EP).

¹⁹ EP. A crítica de Weber às tentativas mais radicais de reconstrução socialista era muito severa: «Estou absolutamente convencido de que essas tentativas resultarão num descrédito do socialismo pelos cem anos mais próximos» (carta a Lukács, citada em Mommsen, p. 303); «Liebknecht devia ir para o manicómio e Rosa Luxemburgo para o jardim zoológico» (citado em *ibid.*, p. 300).

¹⁶ «Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik», EP. Comparar com a crítica de Durkheim a Treitschke, considerado como o epitome do nacionalismo conservador alemão, in *L'Allemagne au-dessus de tout* (Paris, 1915). A importância da «viragem à esquerda» de Weber no decurso da sua carreira intelectual é frequentemente exagerada: vide, por exemplo, Ralf Dahrendorf: *Society and Democracy in Germany*, Londres, 1968, pp. 41-61; Weber adoptou uma concepção diferente da política, mais do que uma atitude política diferente. Cf. Gustav Schmidt: *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie* (Lübeck e Hamburgo, 1964).

¹⁷ EP.

a sua vida, a mesma opinião no que se referia ao «marxismo» tal como este era representado pelo SPD na Alemanha, ou seja, que os objectivos declarados, a abolição revolucionária do Estado e a realização de uma sociedade sem classes, divergiam radicalmente do papel que esse partido viria a desempenhar na vida política da Alemanha.

A atitude assumida por Weber face aos escritos teóricos e empíricos dos «intérpretes» académicos de Marx não pode ser deduzida das suas relações com o Partido Social-Democrata, uma vez que essas relações eram até certo ponto determinadas pelo juízo que Weber fazia das realidades políticas da situação alemã. Weber reconhecia, como não podia deixar de o fazer, que alguns dos principais autores marxistas do seu tempo tinham contribuído com obras distintas e até brilhantes para o progresso da economia, da sociologia e da jurisprudência, e mantinha além disso um contacto íntimo com eruditos influenciados por Marx²². A maior parte dos escritos de Weber acerca do capitalismo e da religião não constituem de modo algum uma resposta intelectual simples e directa às obras de Marx. Weber conhecia sem dúvida as obras de Marx desde os primeiros tempos da sua carreira intelectual, tendo porém sofrido outras influências muito mais marcantes²³. A maioria dos problemas que Weber estudou nos primeiros tempos da sua carreira eram problemas ortodoxos de direito e de história económica. Além disso, quando Weber emprega o termo «materialismo histórico» refere-se frequentemente a obras publicadas por volta de 1890, que se reclamavam da influência de Marx. Weber interpreta essas obras como uma vulgarização das ideias de Marx, se bem que considere que se afastem muitas vezes daquilo que considera como os pontos principais da posição teórica de Marx²⁴. *A Ética Protestante* tem assim uma genealogia complicada. Weber interessava-se desde muito jovem pela religião

²² No que se refere à relação entre Weber e Sombart, vide Talcott Parsons: «Capitalism in recent German literature: Sombart and Weber», *Journal of Political Economy*, vol. 36, 1928, pp. 641-661; acerca de Weber e Michels, vide Roth, pp. 249-257. No que se refere à influência das ideias de Marx sobre os *Kathedersozialisten*, vide Lindenlaub, pp. 272-384.

²³ Como observou Roth, as primeiras obras de Weber equivalem a uma crítica preliminar do materialismo histórico, mas só mais tarde Weber começou a interessar-se a fundo por esse problema. Günther Roth: «Das historische Verhältnis der Weberschen Soziologie zum Marxismus», *Kolner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 20, 1968, pp. 433 e segs.

²⁴ Vide por exemplo, a crítica de Weber a Stammer, in «R. Stammers "Überwindung" der materialistischen Geschichtsauffassung», *CCT*. A referência sarcástica que Weber faz a Behel no fim da sua tese sobre história agrária romana assemelha-se muito a outros apartes do mesmo tipo que encontramos nos escritos posteriores de Weber sobre teóricos marxistas contemporâneos. *Die römische Agrargeschichte*, p. 275.

considerada como um fenómeno social²⁵. Como se interessasse também, simultaneamente, por problemas de direito e de economia, dedicou à análise destes temas as suas primeiras obras teóricas, constituindo *A Ética Protestante* a expressão de interesses igualmente dominantes.

As opiniões de Weber no que se refere à validade e utilidade da obra original de Marx têm de ser assim diferenciadas da sua crítica mais geral ao marxismo «corrente». Os escritos de Weber contêm, porém, inúmeras referências dispersas a Marx, que nos permitem definir as semelhanças e divergências entre os seus pontos de vista, tais como Weber as concebia. Weber reconhece, como não podia deixar de o fazer, que as contribuições de Marx para a análise histórica e sociológica são fundamentais. Porém, segundo Weber, as concepções de Marx terão de ser consideradas quando muito como conceitos ideais típicos, a aplicar na elucidação de sequências históricas específicas. Aos olhos de Weber, a «direcção» racional que Marx atribui ao curso da história é, no contexto teórico adoptado por Marx, tão ilegítima como a que nos surge na filosofia de Hegel, que está de resto na origem dessa concepção de Marx. Se bem que Weber admita, dentro de certos limites, o uso de «estádios» de desenvolvimento, como construções teóricas que podem ser aplicadas como um «meio pragmático» de investigação histórica, rejeita em absoluto a formulação de «esquemas deterministas» baseados em teorias gerais do progresso.

A concepção de que as relações económicas estão na base do progresso histórico terá portanto uma validade muito contingente. A importância específica do «económico» é variável, tendo de ser avaliada através da análise empírica das circunstâncias particulares. Weber está de acordo em que as ideias e os valores, não sendo embora meras «derivações» dos interesses materiais num sentido simples, têm no entanto de ser analisadas em função desses interesses:

«Se bem que nos tenhamos libertado da ideia antiquada de que todos os fenómenos culturais podem ser deduzidos como um produto ou função da constelação dos interesses "materiais", cremos, no entanto, que a análise dos fenómenos sociais e culturais em termos do seu condicionamento e ramificações económicas constitui um princípio científico válido e proveitoso, e que continuará a sê-lo por muito tempo, desde que aplicado com cuidado e independentemente de todas as restrições dogmáticas.»²⁶

²⁵ Afigura-se-nos interessante observar que Weber leu ainda muito novo *Das Leben Jesu* de David Strauss, obra que muito o impressionou; ora, esse livro desempenhara já papel importante na génese das ideias dos jovens hegelianos. Cf. Marianne Weber, pp. 117-120: *Jugendbriefe* (Tübingen, n. d.), pp. 205 e segs. A influência exercida sobre Weber pela obra de Sombart acrescentou-se ainda a de Georg Jellinek: *Erklärung der Menschen und Bürgerrechte* (1895), que contribuiu para que Weber se inclinasse para determinado tipo de problemas.

²⁶ MCS: CTC.

Uma teoria que pretende negar o significado histórico independente do conteúdo das ideias (que é em si variável) não pode porém ser aceite. A teoria de que os factores económicos expliquem em qualquer sentido e «de modo final» o curso da história, afirma Weber, «está completamente ultrapassada como teorema científico»²⁷.

Weber reconhece que o grau de sofisticação da interpretação materialista da história nos vários escritos de Marx varia muito. No *Manifesto Comunista*, por exemplo, as opiniões de Marx são expostas «de forma rudimentar, se bem que denotando qualidades geniais ainda em bruto e na sua primeira fase»²⁸. Marx não chega, no entanto, a definir com precisão na formulação mais completa que nos apresenta em *O Capital* os limites entre a esfera do «económico» e as outras esferas da sociedade. As distinções que Weber estabelece entre os fenómenos «económicos», «economicamente relevantes» e «economicamente condicionados» propõem-se remediar essa deficiência. Há muitas modalidades de acção humana, tais como as práticas religiosas, que não sendo embora de carácter «económico», são relevantes para a acção económica, na medida em que influenciam as maneiras como os homens tentam adquirir ou utilizam os bens. Trata-se portanto de tipos de acção com significado económico. As acções economicamente relevantes diferem por seu turno das acções economicamente condicionadas: estas últimas são acções não «económicas», mas casualmente influenciadas por factores económicos. Como Weber observa: «Depois do que acabamos de dizer é óbvio que: em primeiro lugar, as fronteiras dos fenómenos “económicos” são vagas e dificilmente definíveis; em segundo lugar, o aspecto “económico” de um fenómeno nunca é apenas “economicamente condicionado” ou apenas “economicamente relevante”...»²⁹.

Weber aponta ainda uma outra fonte de ambiguidades na obra de Marx: o facto de Marx não estabelecer uma distinção clara entre o «económico» e o «tecnológico». Marx cai por vezes num determinismo tecnológico mais ou menos directo, afirma Weber, e a sua obra torna-se então manifestamente inadequada. A famosa afirmação de Marx de que «O moinho manual produz a sociedade do senhor feudal; o moinho a vapor produz a sociedade do capitalista industrial»³⁰, é, segundo Weber, «uma proposição tecnológica e não económica, e é fácil provar que se

trata de uma afirmação falsa. Pois na era do moinho manual, que se prolongou até aos tempos modernos, coexistiram em regiões diferentes tipos muito variados de “superestruturas” culturais»³¹. Uma dada forma de tecnologia pode estar associada a tipos diferentes de organização social — um facto implícito nas ideias de Marx, uma vez que o socialismo, assentando embora nas mesmas bases tecnológicas do capitalismo, é para Marx uma forma de sociedade muito diferente do capitalismo.

Weber reconhece o significado histórico dos conflitos de classe, se bem que negue à luta de classes a importância que Marx lhe atribui. Se bem que as suas concepções de classe e luta de classes não difiram tanto das de Marx como geralmente se pensa — Weber sublinha o facto de que a fonte mais importante das divisões de classe reside na posse da propriedade face à ausência de propriedade —, é indubitável que atribui um relevo muito particular ao significado histórico dos monopólios de grupo social. Segundo Weber, os conflitos entre grupos sociais não assumem na história uma maior importância do que os conflitos entre as associações políticas e os Estados-nação. Na opinião de Weber, o conceito de «interesses» de sectores divergentes não se limita aos interesses económicos, aplicando-se a outras esferas da vida social. Os partidos políticos, por exemplo, têm interesses que derivam da sua situação de detentores ou de aspirantes a detentores do poder, e esses interesses não assentam necessariamente sobre situações de classe comuns.

Porém, o aspecto mais importante em que as ideias de Weber diferem das de Marx diz respeito ao ponto de vista epistemológico lato subjacente aos escritos de Weber. A posição neokantiana radical assumida por Weber toma como premissa a separação lógica absoluta entre proposições de facto e proposições normativas. O corolário necessário dessa premissa, na obra de Weber, é o postulado da irredutibilidade de valores conflituais. Weber considera essa sua perspectiva epistemológica como a maior diferença que existe entre o seu pensamento e o de Marx: a obra de Marx implica, não obstante o seu mérito inegável, a aceitação de uma ética «científica» dos «fins últimos», e portanto a aceitação de uma concepção «total» da história. A concepção de carisma, e o papel que desempenha na obra de Weber, provam-nos que este estava convencido de que a evolução histórica não pode ser interpretada em termos de um esquema racional que determine o que é normativamente válido. Para Weber, a ciência não pode responder à pergunta: «“Qual dos deuses rivais devemos servir?”»³².

²⁷ CSPS.

²⁸ MCS.

²⁹ MCS.

³⁰ *Miséria da Filosofia*. Weber não toma porém em consideração o contexto político em que essa afirmação é feita. No que se refere à distinção estabelecida por Weber entre «economia» e «tecnologia», vide ES.

³¹ CSPS.

³² EMW. Cf. a observação de Weber sobre os partidos socialistas: «Não aderirei a essas igrejas.» Citado em Baumgarten, p. 607.

A França do século XIX: Marx e o desenvolvimento do marxismo

Marx e o marxismo faziam parte do universo intelectual de Weber, num grau que se não verificava para o caso de Durkheim. Marx era alemão e escreveu a maioria das suas obras principais em língua alemã; além disso, não havia no século XIX em nenhum outro país um partido marxista tão numeroso e politicamente tão significativo como o Partido Social-Democrata alemão. Apesar de ter passado algum tempo a estudar na Alemanha no princípio da sua carreira, a perspectiva intelectual de Durkheim continuou a ser deliberadamente francesa. O contexto social e político no qual Durkheim elaborou a sua sociologia era no entanto comparável, em certos aspectos importantes, ao que marcou Weber. Tal como Weber, Durkheim viveu e escreveu numa época em que os princípios liberais herdados da Revolução Francesa eram ameaçados por duas correntes divergentes de pensamento e acção política: por um lado, um nacionalismo conservador, por outro, um socialismo radical. Tal como Weber, Durkheim concordava com alguns elementos desses sistemas de pensamento opostos, integrando-os na sua própria perspectiva política e na sua teoria social. Porém, as conclusões que um e outro autor atingiram eram nalguns aspectos muito diferentes, facto que se pode atribuir às formas específicas e contrastantes que a evolução geral da França e da Alemanha dos fins do século XIX assumiu.

A atitude assumida por Marx relativamente à França de 1840 era influenciada pela consciência que tinha da superioridade relativa do nível de progresso político desse país em comparação com o da Alemanha. Por muito forte que pudesse ter sido a reacção que se manifestara em França contra a Revolução, era óbvio que a sofisticação política dos pensadores socialistas franceses radicava numa estrutura social que ultrapassara já de forma decisiva o seu passado feudal. Uma das principais críticas que Marx dirige aos socialistas alemães é a de que «importavam» ideias de França, sem darem o devido desconto ao enorme desnível material que havia entre um e outro país. Como escreve Marx, em 1843:

«Mesmo que nos propuséssemos partir do *status quo* alemão da maneira mais apropriada, isto é, negativamente, o resultado continuaria a ser um *anacronismo*. A própria negação do nosso presente político é já um facto poeirento no sótão histórico das nações modernas. Posso negar as cabeleiras empoadas, mas ficam-me ainda as cabeleiras por empoar. Se negar a situação alemã de 1843, fico ainda para trás do ano de 1789 da cronologia francesa, e muito menos consigo aproximar-me do centro vital dos nossos dias.»³³

³³ EJ. Vide também MC.

Os acontecimentos que se seguiram às revoltas parisienses de 1848-1849 provaram, porém, que o grau de controlo estável que a burguesia liberal francesa exercia sobre o governo anteriormente a essa data era duvidoso. Engels refere em pormenor a crítica a que Marx e ele próprio se viram obrigados a sujeitar as suas ideias devido às consequências dos acontecimentos de 1848 e 1849 em França. Se bem que elementos do proletariado tivessem desempenhado papel de relevo na revolta parisiense de 1848, os resultados dessa revolta foram a vitória da *grande burguesia*, que consolidou assim os progressos que fizera já em consequência da reacção das forças conservadoras que se deu depois da Revolução de 1789. «A história provou-nos, a nós e a todos os que pensavam como nós, que não tínhamos razão», escreve Engels. «Demonstrou claramente que o estado de desenvolvimento económico não era ainda suficientemente avançado para permitir a eliminação da produção capitalista...»³⁴

Marx discute a situação da França dos meados do século XIX em duas análises pormenorizadas: *As Lutas de Classes em França* e *O 18.º de Brumário de Luís Bonaparte*³⁵. O facto de Marx, que tomara a Inglaterra como modelo da teoria económica de *O Capital*, considerar no entanto a França como o exemplo mais puro da política burguesa e liberal avançada, constitui prova da ausência de uma concepção «mecanicista» da relação entre economia e Estado nos seus escritos. As circunstâncias específicas da evolução histórica em Inglaterra deram origem a um Estado baseado na aliança entre a burguesia e os restos da antiga aristocracia latifundiária, diz-nos Marx³⁶. Em França, pelo contrário, esse «compromisso» não se verificou, pelo que o carácter político dos conflitos de classe se evidencia melhor neste país. Segundo Marx, a burguesia e o proletariado franceses são os «políticos» da Europa, enquanto os alemães seriam os «filósofos» e os ingleses os «economistas políticos»³⁷.

Segundo Marx, no reinado de Luís-Filipe só uma secção restrita da burguesia detinha o controlo do poder político: os capitalistas financeiros, os banqueiros e os proprietários. O grupo que mais beneficiou com a queda de Luís-Filipe foi o dos grandes industriais, que até aí tiveram pouco acesso às rédeas do poder. Em consequência desses acontecimentos a luta de classes tornou-se mais evidente, alargando-se o fosso entre o proletariado e a burguesia, o que foi dar origem a uma confrontação política directa entre as duas grandes classes industriais:

³⁴ OE.

³⁵ OE.

³⁶ O.

³⁷ O.

«Os trabalhadores franceses não puderam dar um único passo em frente, não puderam tocar num só cabelo da ordem burguesa, enquanto a revolução não levantou a grande massa da nação, os camponeses e os pequenos burgueses, que se situavam entre o proletariado e a burguesia, contra essa ordem, contra o domínio do capital, obrigando essas massas a aderirem ao proletariado como protagonista da revolução.»³⁸

Marx não espera, porém, que a França se precipite imediatamente numa nova guerra civil da qual o proletariado sairia vencedor; essa esperança terá de ser protelada por um tempo indefinido. «Uma nova revolução só será possível em consequência de uma nova crise. Uma e outra são, porém, igualmente inevitáveis.»³⁹ Essa crise sobreveio efectivamente vinte anos mais tarde, não sob a forma prevista por Marx, como uma consequência da depressão económica em Inglaterra, «o demiurgo dos cosmos burgueses», mas antes em resultado da guerra desastrosa que Luís Napoleão empreendeu em 1870 contra a Alemanha.

As consequências da vitória de Bismarck constituem o eixo decisivo da relação entre o pensamento dos três autores cuja obra analisamos neste livro. Na Alemanha, o triunfo militar foi o factor decisivo para a realização do programa de Bismarck, que preconizava o domínio da Prússia sobre um Estado alemão unitário; em França, os resultados da guerra foram calamitosos, pois seguiu-se-lhes a desordem política e sentimentos de profunda humilhação em grandes sectores da população. A atitude de Marx para com a Comuna é complexa, como é sabido, e não nos é possível aprofundar aqui esse ponto. Limitamo-nos, pois, a referir que os efeitos imediatos da breve vida da Comuna e da repressão selvagem que se lhe seguiu foram a criação de ódios de classe que acentuaram ainda mais a desunião interna do Estado francês. A Comuna não foi porém, como esperara Marx, «o arauto glorioso de uma nova sociedade»⁴⁰. Sucedeu-se-lhe, pelo contrário, um período no decurso do qual se deu um ressurgimento do nacionalismo francês que forneceu uma base ideológica tangível para a recuperação da unidade nacional, e que permitiu ao país reconciliar-se até certo ponto com o seu atraso. Pois a maior parte da França provincial permanecia em muitos aspectos igual ao que fora no século XVIII; o poder continuava nas mãos de elementos fortemente conservadores, a saber, a Igreja, os proprietários de terras e os camponeses. A própria análise feita por Marx em *As Lutas de Classes em França*, que era já muito moderada em comparação com opiniões por ele anteriormente emitidas, pode ainda

³⁸ OE.

³⁹ OE.

⁴⁰ OE.

ser considerada optimista na sua avaliação do nível do poder político real atingido pelos sectores progressivos da burguesia industrial⁴¹.

Durante o período da Terceira República, verificou-se, porém, um progresso considerável na emancipação do país do domínio tenaz dos elementos conservadores. O caso Dreyfus exacerbou o conflito entre o republicanismo e os interesses reaccionários da Igreja e dos militares, contribuindo para que se instaurasse a separação entre as várias funções administrativas e o controlo hierocrático: revestiu-se de importância básica a expansão da secularização da educação. A história do marxismo na França dos fins do século XIX não passa de uma pálida sombra do poderoso ressurgimento do Partido Social-Democrata, que se deu na Alemanha dos fins do mesmo século. Todavia, à semelhança do que aconteceu na Alemanha, as sementes do pensamento marxista implantadas em França durante as décadas que se seguiram à repressão da Comuna misturaram-se com tradições socialistas indígenas que coexistiam com o marxismo numa aliança periculante. Dado que a posição da esquerda marxista era muito mais fraca em França, o resultado foi a evolução de uma doutrina que, como observou Lichtheim, «era quando muito uma aproximação, e no pior dos casos uma caricatura» do marxismo⁴².

A crítica de Durkheim a Marx

Dadas estas circunstâncias, é fácil de perceber porque é que o marxismo exerceu tão pouca influência sobre Durkheim nos princípios da sua carreira intelectual. Ao contrário do que acontecia com Max Weber, Durkheim não se inclinava para uma participação política activa, mantendo-se afastado das lutas e das disputas da «*cuisine politique*»⁴³. A posição política de Durkheim manifesta-se com clareza nas suas obras, sob a forma de repúdio tanto do conservadorismo como do socialismo revolucionário. Tal como se deu em relação a Weber, o liberalismo de Durkheim foi muito influenciado pelas condições sociais e políticas específicas que caracterizavam o seu país natal. No caso de Durkheim, a importância da reconstrução nacional que se seguiu às catástrofes de 1870-1871 é básica, e a influência de uma preocupação

⁴¹ Vide os comentários de Marx em *O 18.º de Brumário de Luís Bonaparte*.

⁴² George Lichtheim: *Marxism in Modern France* (Nova Iorque, 1966), p. 9. Cf. a observação de Althusser, quando nos diz que as obras de Marx começaram a ser conhecidas em França «sem a herança e a ajuda de uma tradição teórica nacional». Althusser: *Pour Marx*.

⁴³ Georges Davy: «Emile Durkheim», *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 26, 1919, p. 189.

generalizada de consolidação moral repercute-se sobre todos os seus escritos. O tema dominante da obra de Durkheim é a tentativa de reconciliação do progresso do individualismo secular com as exigências morais propostas pela manutenção da unidade numa sociedade diferenciada tal como a moderna. A contribuição de Durkheim para o caso Dreyfus, que consiste num artigo escrito em resposta às opiniões expressas por um dos chefes dos católicos conservadores, apresenta com grande clareza esses problemas⁴⁴. O individualismo dos *Dreyfusards*, argumenta Durkheim, é muito diferente do egoísmo com que é identificado pelos partidários da Igreja e do exército. A prossecução de fins egoístas que caracteriza o modelo de homem dos economistas não pode ser identificada com o individualismo racionalista. Os economistas reduzem a conduta humana a um mercado de trocas. Um tal utilitarismo está ultrapassado; a nova ética do individualismo é um fenómeno moral, e não amoral: «a pessoa humana... é considerada sagrada»⁴⁵. A afirmação de que a sociedade moderna tem de basear-se numa unidade moral colectiva, permitindo simultaneamente uma expressão o mais lata possível dos direitos e das liberdades do indivíduo, não é pois paradoxal. Os problemas que se põem à sociedade moderna não podem ser resolvidos através de uma restrição do individualismo ou de uma tentativa de restauração de formas de autoridade tradicionais. Pelo contrário, o principal problema consiste em dar ao indivíduo o maior número de oportunidades concretas de desenvolvimento das suas potencialidades específicas, em conformidade com os princípios morais em que se baseia a ordem social dos nossos dias.

As sugestões de Durkheim no sentido da criação de associações profissionais que sirvam de intermediário entre o indivíduo e o Estado radicam no *solidarisme* dos socialistas-radicaes⁴⁶. Para Durkheim, essas sugestões baseiam-se, porém, em premissas de carácter estritamente sociológico, derivadas das conclusões a que chegara em *A Divisão do Trabalho*. Não podemos de modo algum afirmar que Durkheim tenha chegado a essas conclusões por conformismo com os interesses políticos dos solidaristas, se bem que essa formulação tenha exercido influência significativa

⁴⁴ «L'individualisme et les intellectuels». A própria ocorrência de um caso como o de Dreyfus é sintomática das principais diferenças que existiam entre a França e a Alemanha. Na Alemanha, um judeu não poderia ter alcançado a posição ocupada por Dreyfus; e um caso desse tipo nunca teria dado origem a uma tal *crise de conscience* de proporções nacionais.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 8.

⁴⁶ Cf. Hayward. No que se refere às opiniões de Durkheim sobre o sindicalismo revolucionário, vide a descrição da sua discussão com Lagardelle, em *Libres entretiens*, 1905, pp. 425-434.

sobre as ideias de algumas das principais figuras políticas da época⁴⁷. Durkheim está de acordo com o programa solidarista de criação de uma previdência social e de medidas de protecção aos desempregados, aos doentes e aos velhos. Insiste porém em que não são esses os principais problemas a resolver, afirmando que essas medidas têm de ser integradas numa regulamentação moral sistemática de toda a organização industrial.

A divulgação crescente do marxismo junto dos vários sectores do movimento operário francês que se verificou na década de 1890, e a intensificação do interesse dos meios intelectuais pela obra de Marx obrigaram Durkheim a analisar de forma directa a relação entre sociologia e socialismo. A difusão do socialismo marxista na França dos fins do século XIX tornou-se manifesta com a publicação de traduções das obras de Engels, Kautsky, Labriola e outros, que substituíram assim à versão grosseira do marxismo apresentada por Guesdes outras versões mais exactas. A crítica de Durkheim à tradução francesa da exposição geral do pensamento de Marx feita por Labriola contém uma análise explícita das principais diferenças entre o pensamento de Marx e o de Durkheim⁴⁸. As aulas que Durkheim deu sobre o socialismo em 1895-1896 foram em parte uma resposta à conversão de alguns dos seus alunos ao marxismo. Se bem que se limite a analisar nessas lições a figura de Saint-Simon, cujos escritos estão a seu ver na origem tanto do socialismo como da sociologia, propunha-se abordar seguidamente o pensamento de Proudhon e depois o de Lassalle e o de Marx. A fundação do *Année Sociologique* em 1896 obrigou-o, porém, a adiar esses trabalhos para outra altura mais propícia, e Durkheim nunca chegou a realizar esses projectos. No período que se seguiu ao início do século XIX, diz Durkheim, surgiram três correntes ideológicas novas: «1. A ideia de aplicar às ciências sociais o método das ciências positivas (daí nascendo a sociologia) e o método histórico (um auxiliar indispensável da sociologia); 2. A ideia de uma regeneração religiosa; e 3. A ideia socialista»⁴⁹. Não é por acaso, diz-nos Durkheim, que estas três tendências estão a vir novamente à tona nos fins do século XIX, período tão conturbado e tão crítico como as décadas que se seguiram à Revolução de 1789. Essas três correntes de pensamento parecem, à primeira vista,

⁴⁷ Incluindo chefes do movimento sindicalista. No que se refere às opiniões de Sorel sobre a influência exercida por Durkheim, vide Georges Sorel: «Les théories de M. Durkheim», *Le devenir social*, vol. 1, 1895, pp. 1-26, 148-180.

⁴⁸ Crítica a António Labriola: «Essais sur la conception matérialiste de l'histoire», *RP*, vol. 44, 1897, pp. 645-651. A obra de Labriola assenta sobre Engels; o *Anti-Dühring* é considerado um «livro inultrapassável na literatura do socialismo». António Labriola, *Socialism and Philosophy* (Chicago, 1918), p. 53.

⁴⁹ *SI*.

contraditórias e quase nada tendo em comum. O movimento de apelo à renovação religiosa surge aos seus aderentes como hostil ao racionalismo e à ciência. O movimento socialista baseia-se de uma maneira geral na rejeição da religião, e também na ideia de que o estudo sociológico tem de se subordinar às exigências normativas da acção política. Porém, essas correntes de pensamento só parecem contraditórias porque cada uma delas se limita a exprimir um dos aspectos da realidade social. Cada uma delas constitui a expressão das necessidades que os homens experimentam quando a mudança social alterou radicalmente hábitos estabelecidos, de tal maneira que «a organização colectiva tornada instável deixa de funcionar com a autoridade do instinto»⁵⁰.

O estímulo para a sociologia é fruto da necessidade de compreensão das causas das mudanças que obrigam a uma reorganização social de longo alcance. O estudo científico avança, porém, vagarosamente e com prudência. Durkheim repete frequentemente nos seus escritos que a actividade científica não terá qualquer valor caso não conduza a resultados práticos. Todavia, faz parte da essência da ciência que os objectivos e processos que adopta sejam separados de exigências práticas imediatas; só através da manutenção de uma atitude «desinteressada» é que a investigação científica pode atingir uma eficiência máxima. A ciência não pode ser erigida «numa espécie de fetiche ou ídolo»; faculta-nos «apenas um grau de conhecimento, para além do qual não há mais nada»⁵¹. A necessidade de encontrar soluções para os problemas sociais mais urgentes obriga porém, frequentemente, os homens a adoptarem medidas que se não baseiam num conhecimento científico: daí a divulgação das doutrinas socialistas, que apresentam programas gerais para a necessária reorganização da sociedade. O apelo reacçãoário a uma renovação religiosa é também uma consequência das insuficiências da ciência. O hiato moral que acompanha uma situação em que as antigas crenças são postas em dúvida, não tendo ainda sido substituídas por outras novas, dá origem a uma ansia de consolidação moral da sociedade: daí a revivescência dos ideais religiosos.

Durkheim inclui Marx no juízo geral que faz sobre o socialismo. As obras de Marx expõem um sistema completo de pensamentos, apresentado como um conjunto de proposições cientificamente comprovados. Um tal sistema pressupõe, porém, a existência de um enorme fundo de conhecimentos, muito superior àquele que actualmente possuímos. Tornar-se-ia necessário proceder a uma investigação intensiva caso pre-

tendêssemos provar cientificamente nem que fosse algumas das generalizações mais restritas contidas em *O Capital*. Na crítica a uma obra de Gaston Richard, *Le socialisme et la science sociale*, Durkheim observa: «entre todas as críticas que Richard dirige a Marx, a mais justificada parece-nos ser aquela que acentua a distância que vai das proposições fundamentais do sistema às observações sobre as quais ele assenta»⁵².

Estas opiniões são expostas com mais pormenor na crítica de Durkheim à exposição do pensamento de Marx feita por Labriola. Durkheim afirma-se de acordo com algumas das ideias mais importantes do materialismo histórico. Trata-se de uma concepção fértil, diz-nos Durkheim, que considera a vida social não apenas do ponto de vista da consciência dos indivíduos nela implicados, examinando também a influência de factores que escapam à consciência, mas que contribuem para a sua formação. É válido procurar esses factores na organização da sociedade, como faz Marx. «Pois, caso pretendamos explicar as representações colectivas, temos de considerar que derivam de alguma coisa, e uma vez que não podem formar um círculo fechado sobre si próprio, as suas origens situam-se necessariamente fora de si mesmas.»⁵³ É muito válida a tentativa de localização da origem dessas ideias num determinado substrato; e, pergunta Durkheim retoricamente, qual poderá ser esse substrato, senão o conjunto dos membros da sociedade organizada em relações sociais definidas?

Segundo Durkheim, o facto de se adoptar essa perspectiva não obriga porém, necessariamente, aquele que a adopta a aceitar toda a doutrina de Marx. Durkheim observa que ele próprio aceita essa concepção, mas não os outros princípios em que se baseia a obra de Marx, e que as suas formulações não foram de modo algum influenciadas por Marx. Como se pode deduzir das conclusões gerais atrás expostas no que se refere às relações entre sociologia e socialismo, é possível estudar dessa maneira a organização social, não aceitando as premissas adicionais contidas no socialismo segundo Marx. A perspectiva que leva a examinar a interacção entre as ideias e o seu substrato «material» é simplesmente a substância do método sociológico, constituindo condição necessária para o estudo científico da sociedade. À semelhança de Weber, quando este afirma que o socialismo não é um meio de transporte que possa

⁵⁰ *SI*.
⁵¹ «L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie», *RP*, vol. 39, 1895, p. 146.
⁵² Crítica a Gaston Richard: *Le socialisme et la science sociale*, *RP*, vol. 44, 1897, p. 204. Durkheim exprime a sua aprovação dos socialistas da Alemanha e da Itália, que estavam em vias de levar a cabo uma tentativa no sentido «de renovar e desenvolver as fórmulas de que há muito eram prisioneiros» — de modo particular «a doutrina do materialismo económico, a teoria marxista do valor, a lei de ferro [dos salários]... [e] a importância primordial atribuída ao conflito de classes». Crítica a Merlino: *Formes et essence du socialisme*, *RP*, vol. 48, 1889, p. 433.

⁵³ Crítica a Labriola, p. 648.

ser obrigado a parar quando aqueles que nele viajam o desejam — as crenças socialistas têm de ser sujeitas ao mesmo tipo de análise que os socialistas aplicam aos outros tipos de crença —, Durkheim afirma igualmente que o socialismo tem de ser considerado pelo sociólogo como um facto social igual a todos os outros. O socialismo radica num determinado estado da sociedade, não exprimindo necessariamente de forma exacta as condições sociais que lhe deram origem⁵⁴.

Além disso, a tese central do materialismo histórico, a saber, a concepção de que as ideias se ligam directamente às relações económicas, é «contrária a factos que parecem provados». Provou-se já, diz Durkheim, que a religião está na origem de todos os sistemas de ideias mais diferenciados que surgiram posteriormente. Mas nas formas de sociedade mais simples, «o factor económico é rudimentar, enquanto a vida religiosa é, pelo contrário, luxuriante e envolvente»⁵⁵. Nesse caso, a economia é muito mais influenciada pela prática e pelo simbolismo religioso do que vice-versa. O que não quer dizer que, com o crescimento da solidariedade orgânica e o conseqüente declínio do carácter ominipresente da religião, a influência das relações económicas se não torne predominante na determinação da natureza das crenças que assumem o primeiro plano na *consciência colectiva*. Uma vez que um conjunto de crenças passa a ser adoptado por uma dada sociedade, estas «tornam-se, em virtude disso mesmo, em realidades *sui generis*, autónomas, capazes de se transformarem por sua vez em causas que produzem novos fenómenos»⁵⁶. Nas sociedades primitivas, que se caracterizam por uma estrutura simples, todas as ideias se relacionam com um único sistema de representações religiosas, pelo que o seu conteúdo está também directamente ligado à forma de organização dessa sociedade. Mas, à medida em que a diferenciação da divisão do trabalho se acentua e em que se desenvolve a razão crítica, o que dá origem à colisão de ideias divergentes, a relação entre as crenças e o substrato em que estas radicam torna-se mais complexa.

Aceitando embora esta concepção, Durkheim rejeita a suposição marxista de que as relações económicas — a estrutura de classes — determinariam a distribuição do poder político na sociedade. Segundo Durkheim, pode haver grande variedade na organização política de sociedades de estrutura semelhante em todos os outros aspectos. Durkheim minimiza, pois, a importância das classes e do conflito de classes em geral na evolução histórica. É já significativo o facto de Durkheim nunca utilizar nas suas obras o termo saint-simoniano «sociedade indus-

trial» ou o de «capitalismo», utilizado pelos economistas, falando-nos antes de «sociedade moderna» ou de «sociedade contemporânea». Durkheim adopta um modelo de evolução que reconhece o significado de «estádios» definidos do progresso social, sublinhando porém a importância histórica das mudanças cumulativas, de preferência à do dinamismo revolucionário. Segundo Durkheim, as sociedades nas quais se verificam com maior frequência revoluções políticas não são aquelas em que se manifesta uma maior capacidade de mudança. Antes pelo contrário, são as sociedades nas quais as tradições básicas permanecem sempre iguais a si mesmas. «Superficialmente, há uma corrente ininterrupta de acontecimentos novos. Esta mutabilidade superficial oculta, porém, uma uniformidade monótona. A rotina burocrática torna-se muitas vezes mais poderosa nos povos mais revolucionários.»⁵⁷ Se a evolução passada da sociedade não pode ser explicada em termos da primazia que Marx atribui ao conflito de classes, o mesmo se pode afirmar em relação ao presente. A prevalência dos conflitos de classes nas sociedades contemporâneas é sintomática do *malaise* do mundo moderno, não estando porém na origem do mesmo. O conflito de classes deriva de uma desordem que radica em outras origens. «De tudo isto se segue», na opinião de Durkheim, «que as transformações económicas que se verificaram no decurso deste século, a passagem da pequena indústria para a grande indústria, não exigem uma alteração e uma reorganização radical [*renouvellement intégral*] da ordem social...»⁵⁸.

Se bem que Durkheim rejeite a possibilidade de uma reorganização radical da sociedade contemporânea levada a cabo através de uma mudança revolucionária, prevê uma tendência definida no sentido da eliminação das divisões de classe. A manutenção do direito de herança é um dos principais factores que contribui para a perpetuação do conflito de classes entre o trabalho e o capital⁵⁹. A herança é uma sobrevivência de uma forma de propriedade colectiva, na qual a propriedade era pertença comum de um grupo de parentesco, e será eventualmente abolida tal como o foi também a transmissão hereditária do estatuto e dos privilégios legais⁶⁰. É claro que isso não implica, segundo Durkheim, a colectivização da propriedade nas mãos do Estado. O individualismo

⁵⁴ *SI*.
⁵⁵ Crítica a Labriola, p. 650.
⁵⁶ Crítica a Labriola, p. 651.

⁵⁷ *Moral Education*, p. 137; *L'Éducation morale* (Paris, 1925), p. 156. A posição assumida por Marx sobre este assunto não pode ser demasiadamente simplificada. Marx afirma algo de muito semelhante em relação à França do século XIX, em *O 18.º de Brumário de Luís Bonaparte*.

⁵⁸ *EPMC*.

⁵⁹ «La famille conjugale», *RP*, vol. 91, 1921, p. 10. Durkheim refere-se de passagem a este ponto em *EPMC*.

moral das sociedades contemporâneas exige que sejam removidas todas as barreiras que se ponham à constituição de contratos justos, e não que a propriedade privada seja abolida.

Na opinião de Durkheim, a reorganização económica não chega, porém, para resolver adequadamente a «crise» do mundo moderno que deu origem ao socialismo, porque as causas da crise não são de ordem económica, mas sim moral. A eliminação da divisão «forçada» do trabalho não porá por si só um fim à divisão «anómica» do trabalho. É neste ponto que se situa a diferença básica entre o pensamento de Marx e o de Durkheim. O programa de Marx para remediar o estado patológico do capitalismo consiste em medidas económicas. A defesa dos interesses da classe trabalhadora relaciona-se intimamente, nos escritos de Marx, com a sua concepção da natureza «contraditória» da economia de mercado capitalista. A «anarquia do mercado» deriva da estrutura de classe do capitalismo, e a ela terá de ser substituído um sistema de regulamentação da produção numa economia de coordenação centralizada: «Em resumo, no socialismo marxista o capital não desaparece; passa antes a ser administrado pela sociedade, e não pelos indivíduos.»⁶¹ As obras de Marx respeitam assim um dos princípios básicos que, segundo Durkheim, caracteriza o socialismo: a concentração da capacidade produtiva da sociedade nas mãos do Estado. Essa concentração não remediará, porém, o vazio moral que resulta da condição anómica da indústria moderna; pelo contrário, irá agravar ainda mais o problema, na medida em que a sociedade passará a ser ainda mais dominada pelas relações «económicas». Uma tal fusão do Estado com a economia teria consequências semelhantes às do industrialismo de Saint-Simon. Marx, tal como Saint-Simon, considera «que o meio de realizar a paz social consistirá, por um lado, em suprimir todas as restrições que se põem aos apetites económicos, e por outro, em os satisfazer através da sua realização. Esse empreendimento é, porém, contraditório»⁶².

⁶¹ *Sl.* Trata-se, na realidade, de uma descrição exacta daquilo que Marx considera como o estágio de transição entre o capitalismo e o comunismo.

⁶² *Sl.*

RELIGIÃO, IDEOLOGIA E SOCIEDADE

Os escritos de Marx radicam nas críticas à religião formuladas por David Strauss, Bruno Bauer e Feurbach. Estes foram por sua vez influenciados por Hegel, cuja filosofia, como Feurbach comentou, «negava a teologia de maneira teológica»¹. O sistema filosófico de Hegel conjuga dois elementos básicos que Marx identificaria mais tarde como características da religião como uma forma de «ideologia»: a representação transmutada de valores criados pelos homens em sociedade, e a apresentação de princípios que servem de suporte a uma ordem política e social vigente — neste caso, a do Estado prussiano. A influência da religião sobre a vida social é também um dos principais centros de interesse tanto de Durkheim como de Weber, constituindo uma das dimensões significativas no interior da qual podemos comparar alguns dos temas característicos da obra destes dois autores com outros que encontramos em Marx. Surgem-nos, na análise do carácter «ideológico» da religião, dois conjuntos correlacionados de problemas relevantes, do ponto de vista que aqui nos interessa: a derivação do conteúdo do simbolismo religioso e as consequências da «secularização» da vida moderna.

O primeiro abrange alguns dos problemas relacionados com o grande debate sobre a natureza da interpretação «materialista» da história que teve lugar nos fins do século XIX. Tanto Durkheim como Weber rejeitavam, tal como o fazem também outros críticos liberais de Marx, aquilo que interpretam como a concepção marxista da relação entre as ideias e os «interesses materiais». Na discussão desse ponto, a que dedicamos este capítulo, referiremos de modo mais particular a relação entre Marx e Weber. As obras de Max Weber, como o dissemos já no capítulo anterior, propõem-se uma elucidação crítica do materialismo histórico de forma muito mais directa do que os escritos de Durkheim. Além disso, a publicação de *A Ética Protestante* deu origem a uma controvérsia referente ao

¹ Feurbach: *Sämmtliche Werke*, vol. 2, p. 275.

papel das «ideias» na evolução histórica, controversia essa que ainda hoje subsiste².

O segundo conjunto de problemas, os que se relacionam com a «secularização», referem-se, não à natureza da interacção entre as «ideias» e a «realidade material» como tal, mas antes às implicações do declínio da influência da religião no mundo moderno. As consequências desse declínio sobre a vida social interessam os três autores discutidos neste livro, tanto a nível teórico como prático. Todos eles atribuem grande importância ao declínio progressivo do pensamento e da prática religiosos, consequência da penetração do racionalismo em todas as esferas da vida social. A análise de algumas das principais divergências e semelhanças relativamente a esta questão permite-nos apreender alguns dos contrastes mais significativos entre as obras de Marx e as de Durkheim e Max Weber.

Marx e Weber: o problema da religião como «ideologia»

Ao examinar a relação entre as opiniões de Marx no que se refere à religião e as de Weber, põe-se-nos imediatamente uma grande dificuldade, derivada do carácter fragmentário dos escritos de Marx sobre esse tema. A maioria das afirmações de Marx no que se refere à influência das instituições religiosas são francamente hostis, mas geralmente feitas apenas de passagem. Marx interessava-se principalmente, e logo desde as suas primeiras obras, pelo problema do capitalismo moderno e da sua transcendência por intermédio do socialismo. Só depois de 1845 se dedicou a um estudo mais atento da religião, pois quando se afastou dos jovens hegelianos e de Feuerbach e compreendeu a necessidade de uma análise sociológica da relação entre economia, política e ideologia, depa-rou-se-lhe — em termos dos seus próprios objectivos — a necessidade de sujeitar a religião a uma análise pormenorizada. Os jovens hegelianos, como afirma em *A Sagrada Família*, continuavam a dedicar o melhor dos seus esforços à crítica da religião permanecendo portanto prisioneiros de uma concepção religiosa — mesmo que negativa — do mundo.

Todavia, a tentativa de comparação detalhada dos pontos de vista de Marx e de Weber, no que se refere a fenómenos religiosos específicos, está pois de antemão condenada ao fracasso. A descrição que Marx faz

da sociedade oriental é demasiado sucinta para poder servir de base a uma comparação detalhada com a análise exhaustiva de Weber das religiões da Índia e da China. As próprias opiniões de Marx, quanto ao aparecimento e ao significado do cristianismo na evolução das sociedades europeias, deverão ser inferidas em grande parte de várias referências a esse assunto nas suas críticas a Hegel e aos jovens hegelianos. Essas referências permitem-nos, porém, estabelecer uma comparação com as ideias de Weber, descobrindo entre umas e outras semelhanças e contrastes. Na sua qualidade de estudioso das obras de Hegel, Marx tinha consciência da importância fundamental atribuída pelos historiadores e filósofos ao cristianismo no Ocidente. Marx não nega a validade dessa concepção. Ataca, sim, o ponto de vista idealista adoptado na análise da influência do cristianismo. Critica, assim, a análise de Stirner do desenvolvimento do cristianismo nos seus primeiros tempos, objectando-lhe que é integralmente conduzida ao nível das ideias³. O cristianismo surgiu, diz-nos Marx, como uma religião de vagabundos, de desenraizados, e as causas da sua expansão relacionam-se com a decadência interna do Império Romano: «por fim o mundo helénico e romano pereceram, espiritualmente devido ao cristianismo e materialmente devido à migração dos povos»⁴. Weber defende a opinião de que o cristianismo foi inicialmente uma religião do artesanato urbano⁵. Marx observa, porém, que a perspectiva ética cristã formou uma nova corrente vital, que contrastava com a decadência moral de Roma. O cristianismo substituiu ao panteísmo romano a concepção de um Deus único e universal, cuja autoridade se baseia em noções tipicamente cristãs de pecado e salvação. Na posterior evolução do cristianismo na Europa, a Reforma equivale a uma regeneração moral semelhante, face a uma sociedade feudal em desintegração. «Lutero... substituiu à servidão por devoção a servidão por convicção. Destruíu a fé na autoridade, porque restaurou a autoridade da fé... Libertou o homem da religiosidade exterior, interiorizando a religiosidade»⁶. A hostilidade de Marx para com a religião não pode esconder o facto de que, embora a ideologia religiosa seja utilizada para levar o homem a contentar-se com uma vida de miséria nesta terra, faculta por outro lado uma visão positiva de um mundo melhor: constitui «um *pretexto* contra o sofrimento real»⁷.

³ *Id.*

⁴ *Id.*

⁵ *ES.* No que se refere à teoria de Kautsky sobre o carácter «proletário» do cristianismo — teoria que Weber rejeita — vide o seu *Der Ursprung des Christentums* (Estugarda, 1908).

⁶ *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel.* Marx mostra-se, no entanto, inequivocamente hostil a Lutero e ao luteranismo; Lutero «libertou o corpo das cadeias porque encadeou o coração».

⁷ *E.I.*

² O debate suscitado por *A Ética Protestante* desenvolveu-se na ignorância das respostas que Weber publicou às primeiras críticas que lhe foram dirigidas; cf. «Antikritisches zum "Geist des Kapitalismus"», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 30, 1910, pp. 176-202; e «Antikritisches Schlusswort».

Se pretendermos, porém, ultrapassar o nível dessas comparações relativamente a-sistemáticas, teremos de nos situar num plano de análise mais geral. Os problemas levantados pela interpretação das concepções de Marx sobre a religião só podem ser satisfatoriamente abordados e comparados com os pontos de vista de Weber, no contexto da concepção de Marx de «materialismo». Quando nos propomos analisar o «materialismo» de Marx temos de ter em conta dois aspectos essenciais. Em primeiro lugar, Marx não se limitou a formular uma teoria meramente académica. A atitude de Marx foi por ele próprio sintetizada num famoso epigrama: «Os filósofos limitaram-se a interpretar o mundo de maneiras diferentes; mas o que interessa é mudá-lo.»⁸ Segundo Marx, as teorias do pensador social integram-se na dialéctica em termos da qual a vida social «muda os homens» e é simultaneamente «mudada pelos homens». Em segundo lugar, a obra de Marx não passa de uma pequena parte de um vasto plano de trabalho que elaborara nos primeiros tempos da sua fase adulta. Todo o conjunto da obra teórica de Marx consiste na realidade numa série de sucessivos esboços de *O Capital*. Marx nunca chegou a terminar esta última obra. O próprio *Capital* fora inicialmente projectado como uma análise preliminar da economia burguesa que provaria de forma indiscutível o carácter de classe da sociedade burguesa. Não podemos considerar *O Capital*, por muito vasta que seja essa a obra em quatro volumes⁹, como um estudo e uma crítica completos de estrutura da sociedade burguesa, embora a maioria dos marxistas e dos críticos assim o tenham considerado. Aquilo que Marx nos diz das suas intenções nos *Manuscritos* de 1844 aplica-se também a *O Capital*: «na presente obra, as relações entre a economia política e o Estado, o direito, a moral, a vida civil, etc., só são abordadas na medida em que a economia política propriamente dita se ocupa explicitamente desses assuntos»¹⁰.

Marx nunca escreveu uma exposição sistemática da sua concepção materialista da história, nem mesmo aplicada à forma de sociedade que o interessava principalmente, a sociedade burguesa. Se tivermos em conta os seus primeiros escritos, não podemos porém duvidar de que a concepção do materialismo histórico de Marx se não reduz a uma simples «inversão» da filosofia idealista de Hegel. Por outro lado, os escritos de Feuerbach baseiam-se numa inversão desse tipo, e é por essa razão que a filosofia do materialismo de Feuerbach se reduz a uma transposição do humanismo religioso. A consequência da posição de Feuerbach é a de que a religião consiste numa «representação» simbólica do homem,

pelo que, caso se pretenda eliminar a auto-alienação do homem, a religião terá de ser desmistificada e transposta para um nível racional. Mas o ponto de vista de Marx é diferente. Os erros de Feuerbach, segundo Marx, consistem em que este fala do «homem» em abstracto, não compreendendo que os homens só existem no contexto das sociedades específicas, que mudam com o decorrer da evolução histórica; e, em segundo lugar, no facto de considerar as ideias e a «consciência» como um simples «reflexo» das actividades humanas no mundo material.

Por outras palavras, Feuerbach mantém a conotação filosófica do termo «materialismo» que Marx tenta evitar. Nas palavras do próprio Marx, «O principal defeito de todos os materialismos anteriores (incluindo o de Feuerbach) consiste no facto de conceberem o objecto, a realidade, a realidade senhorial, sob a forma de *objecto ou percepção*, e não como *actividade humana sensorial*, como *praxis*, não subjectivamente.»¹¹ É dentro de uma concepção de materialismo desse tipo que as ideias são consideradas como meros «epifenómenos», pelo que a análise do conteúdo das ideologias seria irrelevante para a explicação da acção humana. Temos porém de admitir que a concepção de materialismo de Marx apresenta também alguns desses traços. Em *A Ideologia Alemã*, Marx escreve que «em toda a ideologia, o homem e as suas relações aparecem invertidos tal como numa câmara escura...». Afirmar como esta têm de ser, porém, interpretadas num contexto histórico. A consciência humana constitui, nos primeiros estádios da evolução social, «uma resultante directa» da actividade material; é uma «mera consciência de horda». Com a expansão da diferenciação social, «a consciência torna-se apta a emancipar-se do mundo e a elaborar numa teoria, uma teologia, uma filosofia, uma ética, etc., “pura”». (Esta «emancipação» é falaz, na medida em que as ideias nunca podem «libertar-se» das condições sociais que as geram.) Essa libertação da consciência só se torna possível com o aparecimento da divisão do trabalho que permite que surja um estrato que se ocupa do «trabalho mental», fenómeno que ocorre historicamente sob a forma da constituição de uma classe sacerdotal¹². No seguinte parágrafo, Marx exprime com a maior clareza esse seu ponto de vista:

«Esta concepção de história está dependente da nossa capacidade de explanação do processo real de produção, partindo da produção mate-

¹¹ MEF; *O*. Para uma discussão mais recente de Feuerbach, vide Eugene Kamenka: *The Philosophy of Ludwig Feuerbach* (Londres, 1970).

¹² *IA*; *O*. Segundo Poulantzas, de acordo com esta análise «a esfera do “sagrado” estaria mais próxima da infra-estrutura do que a do “direito”, pelo menos a partir do momento em que uma realidade jurídica se torna numa realidade distinta: é o nível religioso que constitui o principal meio de compreensão do direito em relação à infra-estrutura». Nicos Ar. Poulantzas: *Nature des choses et du droit* (Paris, 1965), p. 230.

⁸ MEF.

⁹ O quarto volume de *O Capital* é *Teorias Sobre a Mais-Valia*.

¹⁰ EJ.

rial da vida em si, e de compreensão da forma de interacção relacionada com essa produção material e por ela criada (isto é, a sociedade civil nos seus vários estádios), como base de toda a história; e da nossa aptidão para a mostrar na sua acção como estado, para explicar todos os diferentes produtos teóricos e formas de consciência, a religião, a filosofia, a ética, etc., etc., e estudar a sua origem e desenvolvimento a partir dessa base; assim é possível explicar o processo na sua totalidade (e a acção recíproca desses vários aspectos uns sobre os outros).»¹³

As ideologias «radicam nas condições materiais de vida», o que não implica que haja uma relação universal ou unilateral entre a «verdadeira base» da sociedade — as relações de produção — e «as superestruturas legais e políticas». A conclusão específica que Marx tira da sua crítica a Feuerbach é que as ideias são produtos sociais, que não podem ser compreendidos pelo filósofo que se mantenha fora da história. A característica decisiva do materialismo de Marx reside nas relações que estabelece entre *estrutura de classe* e ideologia. Esta afirmação pode parecer simples e óbvia, mas o facto é que é essa, e não qualquer noção das ideias como epifenómenos das relações materiais, a característica fundamental do «materialismo» de Marx. Quando Marx procede a generalizações no que se refere à relação entre ideologia e «subestrutura» material, fá-lo em termos de especificação de que a estrutura de classe é o principal elo de ligação entre uma e outra. A estrutura de classe da sociedade exerce um determinado efeito sobre as ideias que predominam nessa sociedade; e o aparecimento de novas ideias que irão pôr em perigo a ordem dominante dependerá igualmente da constituição de relações de classe que forneçam uma base estrutural a essa nova ideologia. É por isso que, apesar de a «ideia de comunismo» ter sido «formulada vezes sem conta» na história, a possibilidade real de uma revolução comunista «pressupõe a existência de uma classe revolucionária»¹⁴.

Não podemos deixar de sublinhar o facto de a religião ser algo mais do que um reflexo da realidade material, até mesmo na filosofia de Feuerbach: constitui também uma fonte de ideias que o homem se esforça por atingir. Deus é homem tal como este deveria ser, pelo que a imagem da divindade se torna no modelo daquilo em que o homem se poderia tornar. Marx completa esta concepção com o ponto de vista dialéctico de que a interacção recíproca entre essas ideias e a organi-

zação social dos «homens no mundo» tem de servir de base a toda a perspectiva histórica. Essa reciprocidade tem de ser interpretada em termos de um estudo empírico das formas concretas da sociedade, e nunca a poderemos apreender caso pretendamos «abstrair do processo histórico»¹⁵. O carácter específico da relação entre estrutura de classe e ideologia é portanto historicamente variável. O capitalismo, que eliminou todos os elos pessoais que caracterizavam o feudalismo, substituiu-lhes as operações impessoais do mercado; e, aplicando a ciência à elaboração de uma tecnologia racional, eliminou definitivamente todos os ornamentos ideológicos da ordem tradicional — tanto assim, que tendemos a esquecer a influência das crenças religiosas sobre as origens da ordem capitalista:

«Totalmente absorvida pela produção da riqueza e pela luta competitiva pacífica [a sociedade burguesa] deixara de compreender já que os fantasmas dos dias de Roma tinham assistido ao seu nascimento. Ora, por muito anti-heróica que seja a sociedade burguesa, para que ela pudesse começar a existir foram necessários heroísmos, sacrifícios, terror, guerras civis e batalhas entre povos... Da mesma maneira que, num outro estádio da evolução e um século atrás, Cromwell e o povo inglês tinham ido buscar ao Antigo Testamento a palavra, as paixões e as ilusões necessárias para a sua revolução burguesa. Após ter sido atingido o verdadeiro objectivo e depois de ter sido levada a cabo a transformação burguesa da sociedade inglesa, Locke suplantou Habakkuk.»¹⁶

Considerações como as que acabamos de citar tornaram evidente a verdade da afirmação de Schumpeter quando este nos diz que «Todos os factos e argumentos de Max Weber (na sua sociologia da religião) se harmonizam perfeitamente com o sistema de Marx.»¹⁷ Ou seja, caso interpretemos a dialéctica como a interacção activa entre sujeito e objecto, teremos de concluir que a ideologia ou «consciência» faculta um conjunto de significados em função dos quais o indivíduo age sobre o mundo, ao mesmo tempo que o mundo age sobre ele. A realidade não é meramente «exterior» ao homem, formando a sua consciência, mas é adaptada aos fins humanos através da aplicação activa da consciência e da modificação do meio ambiente preexistente. Considerada sob este ponto de vista, a ideologia não pode ser tratada como um «efeito» a «deduzir» da realidade material. Weber adopta, porém, uma concepção do pensamento de Marx que corresponde à «interpretação» de Marx característica do pensamento social do fim do século XIX. Os escritos

¹³ *IA*.

¹⁴ *IA*. A perspectiva de Marx sobre esta questão nem sempre tem sido bem compreendida, o que tem levado a grandes confusões na recente polémica acerca da chamada teoria da «integração» e da «coerção» em sociologia. Vide o meu artigo «"Power" in the recent writings of Talcott Parsons», *Sociology*, vol. 2, 1968, pp. 268-270.

¹⁵ *MEF*.

¹⁶ *OE*.

¹⁷ Joseph A. Schumpeter: *Capitalism, Socialism and Democracy* (Nova Iorque, 1962), p. 11.

posteriores de Engels desempenharam certamente um papel importante na adopção dessa transmutação de Marx. Mas, como dissemos já no capítulo anterior, essa «interpretação» era também uma consequência das exigências práticas da posição do principal partido marxista europeu no seu país de origem. Caso a dialéctica seja confinada à natureza, como no *Anti-Dühring*, daí resultará um materialismo filosófico que eliminará do cenário histórico o papel das ideias como fonte activa de mudança social: a ideologia é o «efeito», as condições materiais são a «causa». O que levanta o problema característico do materialismo filosófico que Marx definiu logo no início da sua carreira intelectual: se a ideologia não passa de um «reflexo» passivo das circunstâncias materiais, será negado aos homens o papel activo de criadores da realidade social¹⁸.

Nas suas obras sobre a religião, Weber refuta brilhantemente a perspectiva do «materialismo reflexivo» como ponto de partida viável da análise sociológica. Neste aspecto, e comparando com Marx, podemos dizer que as obras de Weber encerram o ciclo. Weber recusava sujeitar-se à camisa de forças do materialismo filosófico que os discípulos de Marx tentavam impor à história em nome do materialismo histórico. Consideradas sob este aspecto, as obras de sociologia da religião de Weber, partindo embora do ponto de vista do idealismo subjectivo, defendem parcialmente Marx contra os seus próprios discípulos. Weber considera como uma premissa de Marx o argumento de que a ideologia pode ser racionalmente transposta, revelando assim o seu conteúdo «real». Ora, Marx repudiara precisamente essa ideia ao separar-se dos jovens hegelianos. A maneira como Weber utiliza o conceito de «afinidade electiva»¹⁹, na análise das relações entre os sistemas de ideias e a organização social, é assim perfeitamente compatível com o tratamento por Marx da noção de ideologia. Weber utiliza este conceito para definir a natureza contingente das relações entre o conteúdo simbólico das crenças que os indivíduos «escolhem» e as consequências da adopção dessas crenças na acção social. E vice-versa, o modo de vida de uma dada classe social ou grupo social pode dar origem a uma afinidade que os leve a adoptarem certos tipos de ética religiosa, não «determinando» embora a natureza das crenças em causa. Os artesãos urbanos e os comerciantes, cuja vida se baseia na utilização do cálculo prático no empreendimento económico, têm uma «afinidade» para com a «atitude de ascetismo activo, de acção ordenada por Deus alimentada pelo sentimento de se ser o seu "instrumento", de pre-

ferência à atitude de posse da divindade ou de entrega contemplativa a Deus que constituía o valor supremo nas religiões adoptadas pelas camadas de intelectuais de bom nascimento»²⁰. O «ascetismo activo» não é, porém, característica exclusiva das religiões das camadas urbanas, nem todos os grupos urbanos aderiram a uma ética religiosa desse tipo.

A fraseologia utilizada por Marx para definir a sua posição aproxima-se muito da de Weber. Marx diz-nos o seguinte: «As ideias não podem realizar nada. Para realizarem as ideias, os homens têm de dispor de uma certa força prática.»²¹ Weber sublinha sempre a natureza contingente das relações entre o conteúdo de uma ideologia e a posição social do grupo que a adopta mas, tal como Marx, apresenta frequentemente exemplos de casos em que as ideias constituem expressão directa de interesses materiais. Para Marx, como para Weber, os sistemas religiosos constituem a expressão da criação de valores humanos, que não são «dados» no ser biológico do homem, mas antes são a resultante de um processo histórico. Ambos concordam que as relações de domínio são caracteristicamente legitimadas por ordens religiosas estáveis; e que anteriormente à Idade Moderna as roturas na realização de uma mudança social radical se verificaram no seio de uma estrutura de simbolismo religioso. Marx não nega o facto de a religião fornecer aos membros das sociedades pré-capitalistas uma cosmologia que torna a existência inteligível para aqueles que a aceitam.

A análise comparativa deste aspecto torna evidente que a ideia geralmente aceite de que a sociologia da religião de Weber constitui uma «refutação» do materialismo histórico de Marx, ao demonstrar que a ideologia exerce uma influência «independente» sobre a evolução social, é errônea. Neste aspecto, devemos aceitar as conclusões de Schumpeter. O que nos não pode levar a ignorar os elementos fundamentais da diferença entre Marx e Weber, diferença essa que tornou possível — no contexto polémico em que este escrevia — a crítica de Weber ao materialismo filosófico. Pois, de acordo com as premissas de Weber, será impossível elaborar o tipo de esquema racional da evolução histórica que Marx procura estabelecer no sentido em que Weber nega a possibilidade de derivar do estudo da sociedade e da história normas objectivamente verificáveis, aqueles que acentuaram a semelhança entre o seu ponto de vista e o do existencialismo fizeram-no correctamente. A fé moral do indivíduo não pode ser validada pela ciência, pelo menos no que se refere à aceitação de valores últimos. Por outro lado, a atribuição de uma racionalidade verificável à história constitui um dos elementos essenciais do pensamento de Marx. Segundo as suas próprias

¹⁸ MEF. Norman Birnbaum não sublinha devidamente a importância deste aspecto na excelente análise que faz em «Conflicting interpretations of the rise of capitalism: Marx and Weber», *British Journal of Sociology*, vol. 4, 1953, pp. 125-141.

¹⁹ Cf., por exemplo, EPEC.

²⁰ EMW.

²¹ *A Sagrada Família*.

palavras: «O meu método dialéctico não só difere do método hegeliano como até se lhe opõe radicalmente.»²² O que não quer dizer que o pensamento de Marx preserve a ideologia hegeliana simplesmente na forma «inversa» daquela que encontramos na obra de Hegel. Marx dá-se ao trabalho de refutar esse ponto de vista. Segundo Marx, trata-se de uma «distorção especulativa» que considera a história recente como «a finalidade da história passada»: «aquilo que designamos pelo nome de “destino”, “finalidade”, “germe” ou “ideia” da história do passado não passa de uma abstracção elaborada a partir da história recente, com base na influência activa que a história passada exerce sobre a história recente»²³. Weber tem, porém, toda a razão quando considera que a obra de Marx constitui uma filosofia da história, na medida em que este termo designa uma posição teórica que afirma que há uma «lógica» específica da evolução que pode ser derivada do estudo empírico do processo histórico.

A um nível mais directamente empírico, estas diferenças manifestam-se em termos da importância que Weber atribui ao «carisma» e Marx à «classe». Marx insiste em que as relações de classe constituem o eixo básico da aceitação generalizada das ideologias numa dada sociedade. A ideologia é assim, num sentido importante, «ilusória»: não no sentido de que o conteúdo dos sistemas de ideias é um mero «reflexo» da vida material, não sendo portanto significativo ao nível da actividade do sujeito, mas na medida em que as ideias consideradas como geral ou universalmente válidas constituem na realidade a expressão de interesses de classe²⁴. Na opinião de Weber, contudo, a ideologia não pode ser considerada ilusória neste sentido, uma vez que isso exige a tomada de uma posição de valor que, do ponto de vista racional, não pode ser considerada como eticamente superior a qualquer outra. A concepção de carisma defendida por Weber relaciona-se intimamente com este ponto. A inovação carismática caracteriza-se, efectivamente, pela sua «irracionalidade» em relação à ordem social preexistente, na medida em que, na sua forma pura, assenta unicamente na fé nas qualidades extraordinárias de um chefe. A relação de legitimidade na autoridade carismática é pois a mesma, independentemente dos interesses reais que possam ser servidos pela existência de uma organização carismática; o terrorismo mais feroz pode ser «carismático», exactamente no mesmo sentido que a bondade e a generosidade por excelência. Este ponto é essencial no pensamento de Weber, estabelecendo uma relação lógica entre a sua concepção de *verstehende Soziologie*, por um lado, e a sua posição metodológica

neokantiana, por outro. Weber tenta assim documentar o facto de que é necessário compreender os «complexos de significado», não só para interpretar a acção social conforme com as crenças culturais aceites, como ainda para explicar infracções revolucionárias da rotina. Uma vez que essa acção inovadora se baseia na qualidade irracional da fidelidade carismática a um chefe, teremos de concluir que as normas que são criadas não podem ser «deduzidas» das mudanças sociais ou económicas que as acompanham²⁵. Essa proposição relaciona-se, a nível empírico, com a impossibilidade lógica de deduzir juízos de valor do conhecimento factual, proposição a que Weber atribuiu tanta importância como princípio abstracto. Se bem que Weber reconheça, tal como Marx, a importância das relações entre as ideias e os interesses seccionais de grupo, não aceita, porém, a assimetria *normativa* dos interesses de classe e da ideologia. Segundo Weber, a adesão a qualquer sistema de ideais, sejam eles religiosos, políticos, económicos ou de qualquer outro tipo, dá origem a interesses que só podem ser definidos em função do conteúdo desses ideais. No esquema de Marx, pelo contrário, só é possível atribuir uma racionalidade à história na medida em que aceite essa dicotomia entre interesses (de classe) «seccionais» e interesses «sociais», dicotomia que é progressivamente resolvida a favor destes últimos, ao longo da evolução que conduz do feudalismo ao socialismo, passando pelo capitalismo²⁶. Esta divergência manifesta-se a nível empírico na hipótese formulada por Marx de que a origem do poder político residiria nas relações de classe. A assimilação do poder económico e político é um dos teoremas-chave do pensamento de Marx. Para Weber, pelo contrário, tanto o poder político como o poder militar são historicamente tão significativos como o poder económico, não derivando necessariamente deste.

A secularização e a ética capitalista moderna

Uma vez aqui chegados, vem a lume o problema da «secularização». Este termo não faz de maneira nenhuma justiça às consequências múltiplas que tanto Marx como Weber atribuem ao declínio da crença religiosa que acompanhou o progresso do capitalismo. Segundo Weber, o

²² Sublinhemos aqui de passagem que apesar de Nietzsche ter influenciado muito Weber, este rejeita o conceito nietzschiano da «revolta dos escravos» como uma teoria de redução da religião. A importância que Weber atribuiu a Nietzsche é-nos revelada na afirmação que fez pouco antes da sua morte, que Marx e Nietzsche eram as duas figuras mais significativas do mundo intelectual moderno.

²⁶ *FCEP*.

²² *OE*.

²³ *IA*.

²⁴ *IA*.

«descencantamento» progressivo do mundo e um processo promovido pela racionalização, por sua vez estimulada pela profecia religiosa. A eliminação do ritual mágico foi completada pelo advento do calvinismo, que por sua vez se tornou progressivamente irrelevante com o progresso da produção industrial capitalista. Não sabemos até que ponto Marx teria concordado com os pormenores específicos da análise que Weber faz das afinidades entre a ética protestante e o «espírito» da moderna iniciativa capitalista, sublinhando a «racionalidade ascética» do capitalismo moderno. Segundo Marx, essa característica manifesta-se na predominância que o mercado assume nas relações humanas, e na prossecução do lucro monetário como um fim em si. O dinheiro simboliza a auto-alienação do homem no sistema capitalista, na medida em que reduz todas as qualidades humanas a valores de troca quantitativos. O capitalismo tem assim um carácter «universalizante», que elimina as particularidades das culturas tradicionais e gera uma «moral do dinheiro»: «O capital desenvolve-se irresistivelmente, transpondo as fronteiras e os preconceitos nacionais... destrói a satisfação confinada a limites estreitos e baseada num modo de vida e de reprodução tradicional.»²⁷ O capitalismo é «ascético» na medida em que as acções dos capitalistas se basciam na renúncia e no reinvestimento contínuo dos lucros. Essa característica do capitalismo torna-se patente na teoria da economia política, diz-nos Marx: «A economia política, a ciência da riqueza, é assim simultaneamente, a ciência da renúncia, da privação e da poupança... O ideal que nos aponta é o do avaro *ascético* mas *usurário*, o do escravo *ascético* mas *produtivo*.»²⁸ O facto de a procura da riqueza por si mesma ser erigida numa ética moral geral é um fenómeno que caracteriza exclusivamente o capitalismo moderno. Marx, tal como Weber, é muito explícito neste ponto: «A paixão pela riqueza como tal é um fenómeno único; ou seja, difere da cobiça instintiva de determinados bens, tais como roupas, armas, jóias, mulheres, vinho... O prazer da posse pode existir sem que haja dinheiro; a sede do enriquecimento é o produto de uma evolução social específica, é um fenómeno não natural, mas histórico.»²⁹

Tanto Marx como Weber consideram o capitalismo evoluído como um mundo em que a religião se substitui uma organização social dominada pela racionalidade tecnológica. Marx sublinha repetidamente os efei-

²⁷ FCEP. Marx faz aqui uma afirmação que Weber havia de desenvolver mais tarde na sua análise das actividades «racionalizantes» das classes sacerdotais.

²⁸ EJ.

²⁹ FCEP. A posição de Marx neste ponto aproxima-se muito da de Simmel; Georg Simmel: *Philosophie des Geldes* (Leipzig, 1900). Weber diz-nos acerca do livro de Simmel: «identifica de maneira demasiado restrita a economia do dinheiro e o capitalismo, em detrimento da sua análise concreta». EPEC.

tos secularizadores do progresso do capitalismo, que «afogou os êxtases sublimes do fervor religioso, do entusiasmo cavaleiresco, do sentimentalismo filistino, na água gelada do cálculo egoísta». É por essa razão que a teoria da sociedade burguesa, que é a economia política, pode servir de base à explicação e à crítica científicas da evolução do capitalismo; na sociedade burguesa, «tudo o que é sagrado é profanado, e o homem vê-se finalmente obrigado a encarar com realismo as suas verdadeiras condições de vida e as suas relações com os outros da sua espécie.»³⁰

Segundo Marx, o declínio da religião torna possível a realização de crenças que, na ordem tradicional, se mantinham «ilusórias» — na medida em que a perfeição da vida celeste constituía um substituto místico para a possibilidade de uma existência satisfatória para todos os homens na terra, o que deixa de se verificar no capitalismo. A ordem capitalista desmistifica e acentua a alienação dos homens, criando porém, simultaneamente, as condições que permitem a realização de uma nova sociedade na qual os valores expressos sob uma forma religiosa no cristianismo poderão vir a ser concretizados. «A abolição da religião como a felicidade *ilusória* dos homens implica uma exigência de felicidade *real*.»³¹ Segundo Marx, tal não leva ao «desaparecimento» dos valores morais, mas antes à extirpação de compromissos de valor que têm, antes de mais nada, a função de legitimar interesses seccionais de classe e que, além disso, se não exprimem em termos racionais (a «ideologia» partilha de ambas essas características). É frequente dizer-se que a sociedade de futuro que Marx nos anuncia nas suas obras como o «estádio último do comunismo» não passa de uma nova versão do utilitarismo, o que seria certamente o caso se se tratasse de uma teoria baseada unicamente no materialismo filosófico. Se tivermos, porém, em conta que Marx considera a consciência como assentando na dialéctica sujeito-objecto, não podemos aceitar essa crítica. O comunismo gera a sua própria moral intrínseca, e não pode ser definido em termos de um agregado de indivíduos que procuram satisfazer os seus próprios interesses egoístas.

A principal disparidade entre Marx e Weber no que se refere às consequências da influência decrescente da religião sobre a vida social não reside no ponto onde geralmente é procurada — o da eliminação dos «ideais». As análises críticas do modo de vida característico do capitalismo que encontramos nas obras de um e outro (o domínio da racionalidade tecnológica) apresentam semelhanças notáveis. Para Weber, as exigências técnicas da organização de uma sociedade «secular» envolvem porém, necessariamente, a eliminação ou a negação dos valores

³⁰ MC.

³¹ EJ.

dominantes que tinham estimulado a evolução dessa sociedade: não há possibilidade de as coisas se passarem de outra maneira. No pensamento de Marx, por outro lado, as características alienantes do capitalismo moderno derivam do seu carácter de classe, e serão eliminadas através de uma reestruturação revolucionária da sociedade. A descrição que Weber nos faz dos efeitos da rotina burocrática assemelha-se muito à análise de Marx das consequências da alienação capitalista:

«A burocracia que atingiu o seu desenvolvimento máximo obedece, num sentido específico, ao princípio *sine ira ac studio*. O seu carácter específico, tão bem recebido pelo capitalismo, acentua-se tanto mais quanto mais completamente “desumanizada” se torna essa burocracia, quanto mais radicalmente consegue eliminar do seu funcionamento o amor, o ódio, e todos os elementos puramente pessoais, irracionais e emocionais que não podem ser objecto de um cálculo.»³²

Weber descobre assim no capitalismo uma irracionalidade primária. A racionalidade formal da burocracia, que possibilita por um lado a realização técnica das tarefas de uma administração em grande escala, contradiz, por outro lado, alguns dos valores mais característicos da civilização ocidental, minimizando a individualidade e a espontaneidade. Não há qualquer maneira racional de resolver essa contradição: «é destino da época» viver numa sociedade caracterizada pela «petrificação mecanizada». Só o nascimento carismático de novos deuses poderia constituir uma alternativa³³.

«O respeito pela verdade obriga-nos, porém, a afirmar que para muitos daqueles que esperam hoje a vinda de novos profetas e salvadores a situação é a mesma que ressoa na bela canção do vigia Edomita no período de exílio, e que foi incluída nos oráculos de Isaías: “Ele chamou-me para fora de Seir, Vigia, que há com a noite? O vigia disse, Vem a manhã, e também a noite: se quiseses perguntar, pergunta: volta, vem.” O povo a quem estas palavras se dirigiram perguntou e esperou durante mais de dois mil anos...»³⁴

A divergência mais profunda que existe entre Marx e Weber reside no seguinte ponto: em que medida é que as características alienantes que Marx atribui ao capitalismo como forma específica de uma sociedade de classe derivam na realidade de uma racionalidade burocrática que acompanha necessariamente todas as formas modernas de sociedade, sejam elas «capitalistas» ou «socialistas»³⁵. Aprofundaremos este ponto no capítulo seguinte.

³² ES, EC.

³³ EPEC.

³⁴ EMW.

³⁵ Cf. E. Jürgen Kocha: «Karl Marx und Max Weber. Ein methodologischer Vergleich», *Zeitschrift für die Gesamte Staatswissenschaft*, vol. 122, 1966, p. 328.

Marx e Durkheim: a religião e o individualismo moderno

Os propósitos de Durkheim na sua sociologia da religião diferem em muitos aspectos específicos dos de Weber. Weber nunca tenta formular nas suas obras uma «teoria» geral da religião. No entanto, deveremos evitar erros de interpretação na análise dos objectivos que Durkheim se propunha em *As Formas Elementares*. Considera-se geralmente, e com razão, que o conceito de religião que Durkheim expõe nessa obra é um dos conceitos básicos do pensamento de Durkheim, no que se refere à estrutura das sociedades modernas. Porém, os comentadores secundários de Durkheim nem sempre tiram desse facto a indispensável inferência: que a dimensão evolucionista analisada em *A Divisão do Trabalho* tem de ser interpolada entre a descrição das funções da religião na sociedade primitiva e o significado de tudo isto para a ordem social contemporânea. Durkheim insiste frequentemente em que o carácter das crenças «sagradas» que existem nas sociedades modernas é muito diferente do das crenças típicas das sociedades tradicionais. Um dos temas principais de *As Formas Elementares* é o da identificação da significação funcional da religião como base crucial de solidariedade nas sociedades tradicionais. A grande maioria dos estudos antropológicos e sociológicos de autores que se dizem discípulos de Durkheim são dedicados a esse problema. Todavia, há na obra de Durkheim um outro motivo igualmente importante, e que não se exprime na ligação «estática» das ideias às categorias da estrutura social no que é geralmente identificado como a «sociologia do conhecimento» de Durkheim. É que a sociedade, de modo particular nos momentos de entusiasmo colectivo que surgem quando da realização de cerimoniais periódicos, cria também novas crenças e representações. O ritual religioso não se limita a reforçar crenças já existentes; é também uma situação de criação e de re-criação³⁶. «Essa concentração dá origem a uma exaltação da vida moral que assume a sua forma num grupo de concepções ideais que retratam a nova vida assim despertada; essas concepções correspondem ao novo conjunto de forças psíquicas que é acrescentado àquelas de que dispomos para a execução das tarefas da vida quotidiana.»³⁷

Esta concepção não está de modo algum em contradição com a teoria aparentemente «mecânica» de mudança social que Durkheim nos expõe em *A Divisão do Trabalho*. Durkheim considera nessa obra que

³⁶ FER.

³⁷ FER. Não é portanto lícito formular o problema nos seguintes termos: «porque é que, ao fim e ao cabo, a adoração da sociedade será mais compreensível do que a adoração dos deuses?». W. G. Runciman: «The sociological explanation of “religious” beliefs», *Archives européennes de sociologie*, vol. 10, 1969, p. 188.

o crescimento da população é o factor que está na origem da expansão da divisão do trabalho. Mas este efeito produz-se por acção de uma variável mediadora — a «densidade dinâmica» — que é um fenómeno de ordem simultaneamente social e moral. O carácter moral do processo em questão é-nos denunciado pelo facto de Durkheim utilizar como sinónimo os termos «densidade moral» e «densidade dinâmica». A dissolução da estrutura social segmentária associa-se a «uma troca de movimentos entre partes da massa social que até aí não tinham tido qualquer efeito umas sobre as outras... essa consolidação moral só pode produzir o seu efeito se a distância real entre os indivíduos tiver diminuído de uma forma ou de outra... Não interessa saber qual desses dois factores determinou o outro; basta dizer que são inseparáveis»³⁸. As mudanças que conduzem à diferenciação da divisão do trabalho são de ordem simultaneamente social e moral, dependendo umas das outras; o individualismo moral, o «culto do indivíduo», é a contrapartida normativa da constituição de um sistema complexo de divisão do trabalho: «Na medida em que os indivíduos se diferenciaram cada vez mais e em que o valor de cada um aumentou, o culto correspondente assumiu um lugar cada vez mais importante na totalidade da vida religiosa...»³⁹.

Durkheim sublinha, porém, a relatividade da conexão entre organização social e sistemas de ideias, procurando diferenciar assim a sua posição da de Marx: «Não se deve pois considerar esta teoria da religião como uma simples ressurreição do materialismo histórico; o que equivaleria a uma distorção do nosso pensamento. Quando demonstramos que a religião é um facto essencialmente social, não pretendemos de modo algum afirmar que se limita a traduzir para uma linguagem diferente as formas materiais da sociedade e as suas necessidades vitais imediatas.»⁴⁰

As implicações históricas desta afirmação são óbvias: Durkheim dissocia-se de uma teoria do conhecimento que especifica uma relação unilateral entre as ideias e a sua «base» social. Temos de ter este facto em mente sempre que nos propusermos determinar até que ponto a tese de Durkheim difere da de Marx. *As Formas Elementares* referem-se explicitamente às formas de religião mais simples que existem; a teoria do conhecimento exposta na obra não pode pois ser aplicada *en bloc* a tipos de sociedade mais diferenciados. A principal conexão teórica que liga os tipos de sociedade mais simples aos mais complexos constitui por assim dizer uma elaboração teórica do princípio que Durkheim definiu logo no início da sua carreira: que enquanto existem diferenças muito profundas entre as

sociedades tradicionais e as modernas, há sempre uma continuidade moral específica entre a solidariedade mecânica e a solidariedade orgânica⁴¹.

De acordo com a tese que Durkheim defende em *As Formas Elementares*, as categorias de pensamento que encontramos no totemismo são formadas por representações de factos sociais: as noções de «espaço, tempo», etc., derivam das de «espaço social», «tempo social», etc. Como diz Durkheim, esta proposição baseia-se na premissa de carácter geral segundo a qual o conteúdo das crenças religiosas «não pode ser puramente ilusório»⁴². Uma vez que Durkheim rejeita a perspectiva de que as formas elementares de crença religiosa se baseiam em representações de fenómenos naturais ou em categorias inatas do espírito humano, terão portanto de se basear na única «realidade» que nos resta, a saber, nessa ordem factual que é a sociedade. A insistência de Durkheim sobre uma separação rígida entre «natureza» e «sociedade» tem como efeito a acentuação da oposição entre uma e outra. Daí deriva uma diferença fundamental de perspectiva entre Durkheim e Marx. Marx aproxima-se de Durkheim quando reconhece que nas sociedades simples há uma relação relativamente directa entre a realidade social e as ideias. Em tais sociedades, «a consciência é... meramente uma consciência do ambiente sensorial imediato e da conexão limitada com outras pessoas e coisas situadas fora do indivíduo que está em vias de adquirir essa consciência»⁴³. Segundo Marx, tudo isto se desenvolve inevitavelmente a partir da interacção entre o homem e a natureza na produção. O homem primitivo está quase completamente alienado da natureza; consequentemente, os fracos esforços que desenvolve no sentido de dominar o mundo natural são sempre prejudicados pela consciência que tem da sua própria impotência face às forças cósmicas que estão para além do seu controlo. A natureza surge-lhe como «uma força todo-poderosa e invencível, com a qual o homem mantém relações puramente animais e que o deslumbra como deslumbra as bestas; trata-se, pois, de uma consciência puramente animal da natureza (religião natural)». Marx não considera, porém, a «religião natural» como o resultado de uma confrontação directa entre o «homem» e a «natureza»; «esta religião natural... é determinada pela forma de sociedade, e vice-versa»⁴⁴.

Tal como Durkheim, Marx considera o aumento de densidade da população como condição «fundamental» para a superação desse estado de «consciência tribal ou de rebanho»⁴⁵. O aumento da população con-

⁴¹ Crítica a Tönnies, p. 421.

⁴² FER.

⁴³ LA.

⁴⁴ LA.

⁴⁵ LA.

³⁸ DST.

³⁹ FER.

⁴⁰ FER.

tribui para o progresso da divisão do trabalho, que por sua vez, como demonstrámos já, constitui para Marx a principal condição prévia para a constituição de sistemas de ideias cuja função consiste em legitimar a existência de uma sociedade de classes. A análise de Durkheim minimiza, porém, o significado da inter-relação entre economia e sociedade, sublinhando o carácter especificamente social da criação de crenças religiosas em cerimónias colectivas. Durkheim admite que a actividade económica possa influenciar os sistemas de ideias das sociedades simples, argumentando, contudo, que é mais natural que as relações económicas se subordinem, de uma maneira geral, às concepções religiosas⁴⁶. Adota também esse ponto de vista na descrição da morfologia de sociedades mais complexas. No esquema morfológico de Durkheim, o principal princípio de ordenação é o grau de diferenciação estrutural. Não atribui portanto importância especial à existência de classes económicas: as relações de classe não constituem certamente, segundo Durkheim, o eixo principal da estrutura social de sociedades caracterizadas por uma diferenciação na divisão do trabalho. Na tipologia das sociedades adoptada por Durkheim, a própria distribuição do poder político é de importância secundária para os critérios morfológicos básicos de diferenciação. A principal divergência entre Durkheim e Marx reside, portanto, não no grau de «independência» que atribuem às ideias em relação à «infra-estrutura» social, mas antes no carácter constituinte dessa *infra-estrutura*. Aprofundaremos este ponto no capítulo seguinte.

O problema do carácter «ilusório» das crenças religiosas constitui uma transição adequada entre a teoria da religião primitiva e as concepções de Durkheim e de Marx no que se refere ao significado da religião nas sociedades modernas. As diferenças entre os dois pensadores relativamente a esta questão derivam em certa medida, como se verificara já na comparação entre Weber e Marx, de uma discrepância dos respectivos pontos de vista éticos. Durkheim rejeita o neokantiano filosófico, adoptando uma concepção muito sua de relativismo ético, baseada na noção de «patologia» social. De acordo com essa perspectiva, a moral que é «válida» para um determinado tipo de sociedade não serve para uma sociedade de tipo diferente; não há ideais morais que possam ser considerados como universalmente válidos. Marx adopta um ponto de vista que é até certo ponto semelhante. Mas enquanto para Durkheim o principal critério de validade de um dado sistema de ideais morais é o da sua «correspondência às necessidades do organismo social», segundo Marx esses ideais relacionam-se com as relações de classe, pelo que a moral exprimiria a assimetria da distribuição do poder económico na sociedade. Nas obras de Marx, e ao

contrário do que sucede nas de Durkheim, esse conceito harmoniza-se ainda com a ênfase atribuída à resolução histórica da divisão entre interesses «seccionais» e interesses «gerais» (estrutura de classe/alienação).

Para Marx o carácter «ilusório» da religião mede-se, pois, em função do progresso histórico da alienação. O homem primitivo está alienado da natureza, e essa alienação exprime-se sob a forma de «religião natural». À medida que a divisão do trabalho se expande, permitindo um maior domínio da natureza, as crenças religiosas são elaboradas em sistemas de ideais mais claramente «racionalizados» (no sentido que Weber atribui ao termo), que exprimem a *auto*-alienação do homem. O capitalismo permite que o domínio do homem sobre a natureza progrida de forma até aí desconhecida: a natureza é progressivamente «humanizada» pela técnica e pelas ciências humanas — processo que tem como contrapartida um incremento da *auto*-alienação do homem, relacionada com o progresso da divisão do trabalho estimulado pelo modo de produção capitalista. O carácter «ilusório» da religião reside no facto de esta servir para legitimar a ordem social (alienada) vigente, ao transferir para um universo mítico capacidades humanas em potência, mas não realizadas, no capitalismo.

O conteúdo *sociológico* imediato da afirmação (depreciativa) de Marx de que a religião é o «ópio» do povo⁴⁷, uma vez que as crenças religiosas servem para legitimar a posição de subordinação de uma classe dominada, equivale ao da de Durkheim segundo a qual a religião consola o pobre «e ensina-lhe a contentar-se com a sua sorte, informando-o da natureza providencial da ordem social...»⁴⁸. No contexto da tese de Marx sobre a alienação, a influência da religião baseia-se no entanto numa «ilusão», na medida em que toma por poderes sobre-humanos capacidades que são na realidade humanas. Para Durkheim, pelo contrário, a religião não pode ser ilusória nesse sentido, mas apenas na medida em que um dado sistema de crenças religiosas deixe de ser funcionalmente compatível com a existência de um dado tipo de sociedade. É o que acontece com a religião tradicional nas sociedades modernas. Durkheim admite que o cristianismo, e de modo particular o protestantismo, estão na origem do culto moderno do indivíduo. Durkheim atribui grande importância aos contrastes que existem entre os cultos religiosos da Antiguidade e o conteúdo simbólico do cristianismo: as religiões do mundo antigo eram «antes de mais nada sistemas de ritos cujo principal objectivo consistia em asse-

⁴⁷ *EJ*.

⁴⁸ S. É por isso que não podemos afirmar que Durkheim assume uma atitude «favorável» e Marx uma atitude «hostil» face à religião, quando pretendemos estabelecer entre ambos uma comparação sociológica. Para um exemplo dessa interpretação *simplista*, vide Robert A. Nisbet: *The Sociological Tradition* (Londres, 1967), pp. 225-226 e 243-251.

gurar o funcionamento regular do universo»; esses cultos estavam, pois, «virados para o mundo exterior». Porém, o cristianismo atribui uma ênfase particular à salvação da alma do indivíduo: «uma vez que para o cristão a virtude não consiste em ritos materiais mas sim em estados interiores de alma, este vê-se obrigado a exercer sobre si mesmo uma vigilância contínua... Assim, de ambos os pólos possíveis de todo o pensamento, que são por um lado a natureza e por outro o homem, o pensamento das sociedades cristãs gravita obrigatoriamente em torno do segundo...»⁴⁹.

Se bem que o individualismo moral radique nessa origem, constitui igualmente a expressão de uma série de mudanças que se processaram nas sociedades modernas do fim do século XVIII em diante, implicando a penetração do racionalismo em todo os aspectos da vida social. Embora as novas crenças sejam de carácter genuinamente «sagrado», não podem já ser garantidas por uma igreja que perdeu o seu poder; o Estado terá, pois, de assumir a responsabilidade pela manutenção da ordem moral contemporânea.

Se bem que Durkheim aceite a existência de uma relação teórica entre as religiões dos tempos antigos e as necessidades morais do presente, nem por isso deixa de reconhecer as divergências significativas que existem entre sociedade tradicional e sociedade contemporânea. Durkheim rejeita em absoluto o apelo conservador ao retorno ao deísmo tradicional. A definição lata de «religião» que Durkheim nos dá, que a identifica com o sagrado, e portanto com a regulação moral, leva-o a sublinhar a continuidade dos símbolos e dos valores, atribuindo simultaneamente a devida importância aos elementos importantes de descontinuidade que há entre o passado e o presente. A moral do futuro, baseada no «culto da personalidade», não passa de uma transformação da religião num humanismo secular. O que diferencia esta concepção da de Marx (e de Feuerbach), não é a noção de que a religião tradicional terá de substituir-se uma ética humanista, ponto de vista comum aos pensadores sociais tanto franceses como alemães dos princípios do século XIX, mas antes a natureza da relação entre esta ética e a estrutura social concreta (isto é, a divisão do trabalho). Uma vez aqui chegados, temos de nos referir com brevidade a um problema de ordem metodológica.

Ao pretendermos contrastar a concepção de Durkheim dos factos sociais como algo de «exterior» ao indivíduo que exerce sobre ele um «constrangimento» com a insistência de Marx em que se tem de «evitar antes de mais nada postular a “sociedade” como uma abstracção que defronta o indivíduo», temos de ter em conta a distinção que Marx estabelece entre alienação e objectivação. Para Marx, os «factos» sociais

— na sociedade burguesa — são «exteriores» ao indivíduo em dois sentidos. Em primeiro lugar porque, tal como acontece com os artefactos materiais criados pelos homens, as relações sociais são objectivadas pelo facto de serem «realidades»; assim, Marx dirige ao socialismo utópico (e ao idealismo em geral) a crítica de que escamoteia a realidade da vida social, considerando a sociedade como uma criação do intelecto. Neste sentido, o homem é simultaneamente um produto e um produtor das relações sociais nas quais se integra; esta definição aplica-se a todos os tipos de sociedade, incluindo o socialismo. Na sociedade burguesa os factos sociais têm, porém, um carácter «exterior» e coercivo que é historicamente relativo, e que deriva da estrutura de relações alienadas. O trabalhador individual é assim obrigado a contrair relações que lhe são «exteriores» de várias maneiras, e que Marx especifica na sua análise da alienação; contudo, essa dualidade entre o indivíduo e a sociedade será dissolvida após a transcendentalização do capitalismo. Enquanto na metodologia de Durkheim a exterioridade e o constrangimento são necessariamente independentes, no pensamento de Marx a exterioridade/constrangimento, no sentido de *alienação*, não são características universais dos fenómenos sociais. Na sociedade socialista, o carácter da autoridade moral não exigirá a manutenção do elemento kantiano de obrigação ou dever, na medida em que este se relaciona com a necessidade de aderir a normas morais que o indivíduo considera pouco atraentes.

Estas considerações teóricas permitem compreender as diferenças que há entre as obras de Marx e as de Durkheim no tratamento das consequências da secularização. Segundo Marx, a religião é sempre uma forma de alienação, porque as crenças religiosas implicam a atribuição a entidades místicas de capacidades ou poderes que caracterizam na realidade os homens. A *Aufhebung* da religião não implica apenas, de acordo com este ponto de vista, uma substituição do simbolismo religioso pelo conhecimento racional e científico, mas ainda a recuperação consciente das capacidades ou modalidades humanas que até aí tinham sido expressas de forma mística. A transcendentalização da religião é possível porque a resolução da dicotomia e da oposição entre sociedade e indivíduo é também possível. Do ponto de vista de Durkheim, essa concepção é utópica, no que se refere à organização das sociedades contemporâneas. Em certo sentido, Durkheim está de acordo com Marx, considerando que pode existir uma forma de sociedade na qual se não manifeste a dicotomia entre sociedade e indivíduo — no caso de solidariedade mecânica. A solidariedade mecânica «liga directamente o indivíduo à sociedade, sem qualquer intermediário»⁵⁰. Essa forma de

⁴⁹ *L'évolution pédagogique*, p. 323.

⁵⁰ *DST*.

sociedade foi porém substituída pela solidariedade orgânica, e não é possível recuperá-la; mesmo que tal fosse possível, o tipo de sociedade a que Marx se refere só seria viável caso se desse uma revivescência de uma consciência colectiva generalizada, o que traria necessariamente uma nova ampliação do reino do sagrado.

As divergências entre Durkheim e Marx quanto às consequências da secularização nas sociedades modernas tornam-se particularmente significativas nos seus diagnósticos das tendências primárias de evolução em *emergências* nessas sociedades. Este facto conduz-nos a um dos principais temas das obras tanto de Marx, como de Durkheim e Weber, o qual combina e exprime, simultaneamente, alguns dos principais pontos de divergência desses três autores: as suas diferentes interpretações dos efeitos da diferenciação social acarretados pela complexidade crescente da divisão do trabalho.

A DIFERENCIAÇÃO SOCIAL E A DIVISÃO DO TRABALHO

As obras de Marx, Weber e Durkheim, cada qual a seu modo, perfazem uma obra de análise e simultaneamente de crítica moral da sociedade moderna. O facto de Weber insistir na dicotomia lógica absoluta entre o conhecimento empírico ou científico e a acção orientada por juízos de valor, não pode levar-nos a esquecer a sua afirmação categórica da importância da análise histórica e sociológica para um envolvimento activo na política e para a crítica social. Tanto Marx como Durkheim rejeitam o dualismo ético de Kant, tentando uma síntese mais directa de uma determinação factual e moral dos traços característicos da ordem social contemporânea. Durkheim dedicou uma atenção muito especial à formulação de bases científicas para a interpretação e diagnóstico das características «patológicas» das sociedades avançadas. O trabalho e a acção política de Marx foram sempre orientados pela máxima de que «O homem tem de provar a verdade, ou seja, a realidade e o poder, a actualidade do seu pensamento, na *praxis*.»¹

Nas obras destes dois últimos autores os conceitos de «alienação» e de «anomia» constituem o ponto focal das respectivas interpretações críticas da sociedade moderna. Toda a crítica do capitalismo de Marx, e portanto a sua tese de que a ordem burguesa pode ser transcendentalizada por um novo tipo de sociedade, se baseia no conceito de alienação. Não se trata de uma posição utópica a que Marx tenha renunciado mais tarde, nem que tenha sido relegada para o lugar secundário que Marx atribui, por exemplo, à análise do «fetichismo dos bens» em *O Capital*. O mesmo se pode afirmar em relação ao conceito de anomia de Durkheim: trata-se de um conceito básico da sua análise da «crise» moderna e das modalidades de resolução que Durkheim para ela propõe.

A alienação, a anomia e o «estado de natureza»

Poderia parecer à primeira vista que as principais diferenças entre os conceitos de alienação e de anomia, tais como os utilizaram Marx e

¹ MEF; O.

Durkheim, derivam de perspectivas implícitas diferentes do homem em «estado de natureza». É costume dizer-se que o conceito de alienação de Marx se baseia na premissa de que o homem é «naturalmente» bom, tendo sido corrompido pela sociedade; e que o conceito de anomia radica, pelo contrário, na suposição de que o homem é «naturalmente» um ser refractário, cujo egoísmo tem de ser rigidamente regulamentado pela sociedade. A primeira concepção aproximar-se-ia da de Rousseau, a segunda da de Hobbes². Trata-se, porém, de uma interpretação simplista dos problemas em causa. Interpretar a alienação e a anomia em termos de um hipotético estado de natureza equivale a ignorar a dimensão mais essencial das obras tanto de Marx como de Durkheim: a natureza *histórica* do homem. Como diz Durkheim: «O presente opõe-se ao passado, mas deriva dele e perpetua-o.»³ Ambos esses pensadores estabelecem, porém, uma separação explícita e decisiva entre a sua posição e a da filosofia abstracta, que ignora a história. Durkheim critica mesmo Rousseau e Hobbes a partir deste ponto de vista. Ambos, segundo Durkheim, partem da hipótese de uma «quebra de continuidade entre o indivíduo e a sociedade», afirmando que «o homem é naturalmente refractário à vida em comum; só forçado a ela se resigna.» Durkheim observa então que atribui ao termo «constrangimento» um sentido muito diferente do de Hobbes⁴.

Durkheim afirma que as necessidades egoístas radicam na estrutura biológica (isto é, «pré-social») do organismo individual; mas diz-nos também que o egoísmo é em grande parte um produto da sociedade — o impulso para o progresso económico individual, por exemplo, é na opinião tanto de Durkheim como de Marx, uma criação da sociedade moderna⁵. Nas sociedades modernas, nas quais se manifesta uma accentuação da individualidade, o egoísmo constitui uma ameaça tanto mais grave para a unidade social. O individualismo não pode ser identificado com o egoísmo, mas o seu desenvolvimento fomenta o alcance das inclinações egoístas. A condição de anomia prevalecente em certos sectores das sociedades modernas reflecte o aumento da variedade de motivos e de sensibilidades do homem individual, que é por sua vez uma consequência de um longo processo de evolução social. O homem moderno que se encontra em situação de anomia é um ser muito diferente do (hipotético) selva-

gem em estado de natureza pré-social. Este último não poderia estar numa situação anômica. O recém-nascido humano é também um ser egoísta, mas não anômico, uma vez que as suas necessidades se confinam a limites biológicos bem definidos. À medida que a criança se torna num ser socializado, os seus impulsos egoístas tornam-se mais vastos, o mesmo acontecendo com as possibilidades de vir a conhecer o estado de anomia. «Que toda a vida social desapareça, e desaparecerá com ela a vida moral, uma vez que deixaria de ter qualquer objectivo. O estado de natureza dos filósofos do século XVIII é, senão imoral, pelo menos *amoral*.»⁶

Esta perspectiva de ordem geral não difere tanto da de Marx como geralmente se pensa. Marx, tal como Durkheim, tem plena consciência de que os racionalistas do século XVIII atribuíam ao homem em estado de natureza faculdades realmente derivadas da sociedade. As primeiras formas de sociedade humana, dominadas ainda pelos caprichos relativamente incontrolados da natureza, caracterizam-se pela pequena variedade de qualidades e capacidades humanas. Ora, é precisamente o carácter social do homem que, segundo Marx, o torna «humano», ou seja, o distingue dos animais. Todos os instintos e sentidos biológicos do homem são susceptíveis de sofrer uma transformação desse tipo. A actividade sexual, comer e beber não são para os seres humanos a simples satisfação de impulsos biológicos, tendo-se transformado, ao longo da evolução da sociedade, em acções que facultam satisfações múltiplas. Como escreve Marx: «Os nossos desejos e prazeres derivam da sociedade; medimo-los, portanto, em função da sociedade, e não dos objectos que servem para os satisfazer. Porque são de natureza social, são de natureza relativa.»⁷

Neste sentido, há pois uma semelhança muito acentuada entre as «constantes» subjacentes aos conceitos de alienação e de anomia, semelhança essa que escapa a uma comparação superficial⁸. Tanto Marx como Durkheim sublinham o facto de que as qualidades, necessidades e motivos humanos são em grande medida produto da evolução social. Ambos detectam um erro essencial na teoria da economia política, que considera o egoísmo como a base de uma teoria da ordem social. Como observa Marx: «A Divisão do Trabalho e a troca são os dois fenómenos que

² Vide, por exemplo, John Horton: «The de-humanisation of anomie and alienation», pp. 282-300; Sheldon S. Wolin: *Politics and Vision* (Boston, 1960), pp. 399-407; Steven Lukes apresenta-nos uma análise mais sofisticada em: «Alienation and anomie», in Peter Laslett e W. G. Runciman: *Philosophy, Politics and Society* (Oxford, 1967), pp. 134-156.

³ *L'évolution pédagogique*, p. 21.

⁴ *RMS*.

⁵ E; cf. também *DST*.

⁶ *DST*. «Se bem que a criança seja naturalmente egoísta... o adulto civilizado... tem muitas ideias, sentimentos e necessidades que não se relacionam com necessidades orgânicas.» S.

⁷ *OE*.

⁸ As comparações superficiais que têm sido estabelecidas entre Freud e Durkheim ignoram também a insistência de Durkheim no carácter social e histórico das necessidades humanas. A posição de Durkheim no que se refere aos aspectos em causa só pode ser comparada com a de Hobbes na medida em que este possa ter efectivamente aceite a hipótese de um estado de natureza. Vide C. B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism*, (Londres, 1962), pp. 19 e segs.

levam o economista a gabar o carácter social da sua ciência, enquanto exprime inconscientemente e na mesma afirmação a natureza contraditória dessa ciência — que preconiza uma sociedade fundada em interesses não sociais e particulares.»⁹ Durkheim critica Tönnies porque a sua concepção de *Gesellschaft* concebe a sociedade em termos da teoria utilitarista, como um agregado de «átomos» individuais independentes que só constitui uma unidade na medida em que é tornado coeso pela influência «exterior» do Estado. Segundo Durkheim, essa concepção é totalmente inadequada: a actividade dos indivíduos quando formam contratos exprime uma rede lata de laços sociais que acompanham a divisão do trabalho; e é essa a base em que assenta o Estado. Marx afirma algo de muito semelhante num contexto polémico diferente. O indivíduo na sociedade civil não é comparável ao átomo, porque o átomo «não tem necessidade» e «é auto-suficiente». A falácia da concepção do indivíduo atómico, adoptada pelos economistas, reside no facto de todo o membro da sociedade civil se encontrar ligado aos outros por uma relação de interdependência. São essas relações ignoradas pelos economistas que estão efectivamente na base do Estado: o Estado «é mantido coeso por intermédio da vida civil»¹⁰. O carácter *integrante* do desenvolvimento da divisão do trabalho na sociedade burguesa constitui na realidade um dos pólos da crítica da economia política feita por Marx: a expansão do capitalismo destrói a comunidade local autónoma, colocando os homens dentro de uma estrutura de interdependência muito mais lata — se bem que, segundo Marx, tal implique simultaneamente uma ramificação da alienação.

A concepção de «liberdade» adoptada por Marx aproxima-se muito do conceito de autocontrolo autónomo de Durkheim, não podendo de modo algum ser identificada com o ponto de vista utilitarista. As palavras «livre» e «racional» relacionam-se tão intimamente entre si nas obras de Marx como em Hegel. Hegel rejeitava a ideia, implícita no utilitarismo, de que um homem é livre na medida em que pode fazer tudo aquilo que as suas inclinações lhe ditem. «O homem da rua pensa que é livre quando pode agir como lhe apetece, mas a sua própria arbitrariedade significa que não é livre.»¹¹ A liberdade não é o exercício do egoísmo, opondo-se na realidade a ele. Uma acção que implica uma escolha irracional entre as acções alternativas que se deparam ao indivíduo não é

«livre», mas sim «arbitrária». Um animal que, numa situação desfavorável, prefere lutar a fugir do inimigo, nem por isso está a agir «livremente». Ser livre é ser autónomo, e não coagido por forças exteriores ou interiores que escapam ao controlo da razão; é por isso que a liberdade é uma prerrogativa humana, porque só o homem, na sua qualidade de membro da sociedade, está apto a controlar não só a forma mas também o conteúdo da vontade. Segundo Hegel, isso só é possível caso o ideal individual se identifique com o ideal racional. Segundo Marx, isso pressupõe uma reorganização social concreta, a implantação de uma sociedade comunista. A posição do indivíduo na sociedade será semelhante à dos cientistas no interior da comunidade científica, por exemplo. (Exemplo que Durkheim apresenta também num contexto semelhante.) O cientista que aceita as normas que definem a actividade científica não é menos livre do que aquele que as rejeita deliberadamente; pelo contrário, a sua qualidade de membro da comunidade científica permite-lhe participar num empreendimento colectivo no interior do qual pode desenvolver e aplicar criativamente as suas capacidades individuais. A aceitação de requisitos morais não equivale assim à aceitação de um constrangimento estranho ao indivíduo, mas antes a um reconhecimento do racional.

O que não significa que não haja diferenças significativas entre os pontos de vista de Marx e de Durkheim, diferenças essas a que pode ser atribuído um significado «a-histórico». Durkheim insiste em que a personalidade individual é muito influenciada pelas características da forma da sociedade em que vive e no interior da qual é socializado. Mas não aceita a este respeito um relativismo histórico absoluto: todo o homem, tanto o «primitivo» como o «civilizado», é um *homo duplex*, no sentido em que existe em cada indivíduo uma oposição entre os impulsos egoístas e os que têm uma conotação «moral». Marx não adopta esse modelo psicológico; na concepção de Marx, não há qualquer base a-social que dê origem a um antagonismo implícito entre o indivíduo e a sociedade. Para Marx, «O indivíduo é o ser social... A vida humana individual e a vida de espécie não são coisas diferentes.»¹² A oposição egoísta entre o indivíduo e a sociedade que caracteriza de forma particularmente acentuada a sociedade burguesa é uma resultante do progresso da divisão do trabalho. A dualidade da personalidade humana, segundo Durkheim, baseia-se na suposição de que o egoísmo da criança, derivado dos impulsos biológicos com que esta nasce, nunca pode ser completamente eliminado ou superado pelo seu desenvolvimento moral subsequente.

Esta concepção pode por sua vez ser relacionada com o papel desempenhado pela actividade produtiva no modelo de sociedade utilizado

⁹ Vide a crítica à filosofia do egoísmo de Stirner, *LA*.

¹⁰ *A Sagrada Família*. Marx observa ainda que a posição «atómica» do indivíduo na sociedade civil é ratificada pelas normas de contrato e de propriedade. «O direito substitui-se aqui ao privilégio.»

¹¹ *A Filosofia do Direito*. No que se refere à concepção de «liberdade» de Weber, vide a sua crítica a Roscher e Knies, in *CTC*.

¹² *EJ*.

respectivamente por Durkheim e Marx. — Para Durkheim, a acentuação da especificidade causal do «social» — a autonomia da explicação sociológica — conduz ao menosprezo das relações entre natureza e sociedade. O que acabamos de afirmar manifesta-se de forma específica na proposição de que as necessidades relacionadas com a sobrevivência física no mundo material não estão assimiladas aos impulsos que radicam nos compromissos *sociais*. Marx, por outro lado, atribui na sua análise uma importância máxima à interacção entre a sociedade e o mundo natural, sublinhando consequentemente o carácter socializado das «necessidades sensoriais» que servem de mediadoras entre o organismo individual e a sua adaptação ao ambiente físico. Não podemos, no entanto, exagerar este facto; como já vimos, tanto Marx como Durkheim atribuem à dimensão histórica um significado muito especial no condicionamento das necessidades humanas. Segundo Durkheim, o egoísmo só porá em perigo a unidade social no contexto de uma forma de sociedade na qual a sensibilidade humana se tenha desenvolvido amplamente: «Tudo nos prova que o esforço a desenvolver na luta entre os dois seres que nos habitam será cada vez maior com o progresso da civilização.»¹³

O futuro da divisão do trabalho

Encontramos na análise que Marx faz da sociedade burguesa duas fontes parcialmente separáveis, mas directamente relacionadas, de alienação, enraizadas no modo de produção capitalista. A primeira delas é a alienação no processo de trabalho, na actividade produtiva do trabalhador. A segunda é a alienação do trabalhador em relação ao produto do seu trabalho, ou seja, ao controlo do *resultado* do processo de trabalho. Designarei esses dois tipos de alienação, por razões de conveniência por «alienação tecnológica» e «alienação de mercado»¹⁴. Ambos derivam da divisão do trabalho implicada na produção capitalista. O segundo tipo de alienação exprime o facto de a organização das relações de produção ser feita dentro de um sistema de classes baseado no domínio e na exploração de uma classe por outra: o primeiro tipo determina a especialização profissional como a fonte da fragmentação do trabalho em tarefas rotineiras e sem interesse.

Segundo Marx, ambos os tipos de alienação se relacionam com a expansão da divisão do trabalho: o aparecimento das sociedades de classes

na história está dependente do progresso da especialização das tarefas, tornada por sua vez possível devido à existência de um excesso de produção. A constituição de uma sociedade sem classes levaria assim à abolição da divisão do trabalho tal como esta existe no capitalismo. Na concepção de Marx, a alienação de mercado e a alienação tecnológica relacionam-se, pois, de forma inseparável com a divisão do trabalho: «*A Divisão do Trabalho* não é senão a forma *alienada* da actividade humana...»¹⁵. A superação da alienação de mercado através de uma reorganização revolucionária da sociedade terá como resultado uma reversão dos efeitos de fragmentação que caracterizam a especialização que, confinando as actividades do indivíduo à execução de uma única tarefa, lhe não permite assim realizar no seu trabalho todas as suas capacidades e talentos.

A teoria da divisão do trabalho de Durkheim orienta-se num sentido completamente diferente. Durkheim interpreta o progresso da divisão do trabalho em termos das consequências integradoras da especialização, e não em termos da constituição de sistemas de classes. Durkheim considera, consequentemente, o conflito de classes não como a base possível de uma futura reestruturação revolucionária da sociedade, mas antes como um sintoma das deficiências de coordenação moral dos vários grupos profissionais no seio da divisão do trabalho. De acordo com a tese de Durkheim, a divisão «forçada» do trabalho é independente da divisão «anómica» do trabalho, pelo que a mitigação da primeira não poderá só por si resolver os problemas a que a segunda dá origem. Segundo Durkheim, o socialismo de Marx refere-se unicamente à alienação proveniente da divisão forçada do trabalho, que será resolvida por uma regulação do mercado — a socialização da produção. Na opinião de Durkheim, porém, que este opõe à de Marx, o domínio crescente das relações económicas, consequência da destruição das instituições tradicionais que constituíam o suporte moral das formas de sociedade anteriores, é precisamente a principal causa da «crise» moderna.

Durkheim engana-se quando supõe que Marx preconiza apenas uma regulação do mercado (a eliminação da alienação de mercado). Max interessa-se fundamentalmente pelo mesmo problema que está no centro das preocupações de Durkheim: o domínio *amoral* das relações económicas sobre a sociedade moderna e concebe a socialização da produção como um meio que permitirá eliminar condições de trabalho (alienação tecnológica) que, subordinando o homem à produção económica, o «desumanizam». Durkheim reconhece decerto o carácter alienante do processo de trabalho moderno, no qual o trabalhador «repete os mesmos movimentos com uma regularidade monótona, sem se interessar por eles e sem os compreender», e concorda em que se trata de «um aviltamento

¹³ «O dualismo da natureza humana».

¹⁴ Distinção que não corresponde exactamente aos vários sentidos que Marx atribui ao termo alienação, mas que nos faculta uma distinção básica que serve os propósitos deste capítulo.

¹⁵ *EJ, O.*

da natureza humana»¹⁶. Durkheim propõe porém, como meio de reduzir ou eliminar essa desumanização do trabalhador, uma consolidação moral da especialização na divisão do trabalho, enquanto Marx deposita as suas esperanças numa alteração radical da divisão do trabalho. É neste ponto que reside a diferença fundamental entre a maneira como Marx emprega o conceito da alienação e Durkheim o de anomia. Para Durkheim, a desumanização da actividade produtiva é um fenómeno que deriva, não das consequências da divisão do trabalho em si, com a fragmentação que acarretam, mas antes da posição moral anómica do trabalhador. Ou seja, a desumanização do processo de trabalho deu-se porque o trabalhador individual não tem uma noção clara da unidade de propósitos que existe entre a sua actividade de trabalho e o esforço produtivo colectivo da sociedade. Essa situação poderá pois ser remediada esclarecendo-se o indivíduo no que se refere à importância social do papel que desempenha na divisão do trabalho. Então, o trabalhador deixará de ser um autómato alienado, para se tornar numa parte útil de um todo orgânico: «daí em diante, e por muito especializada e uniforme que a sua actividade seja, passará a ser a actividade de um ser inteligente, na medida em que tem uma finalidade que o indivíduo conhece»¹⁷. Este ponto de vista harmoniza-se perfeitamente com a concepção geral de Durkheim do progresso da divisão do trabalho e da relação desta com a liberdade humana. Só através da aceitação moral das funções específicas que lhe competem no interior da divisão do trabalho é que o indivíduo poderá alcançar um elevado grau de autonomia como ser autoconsciente e poderá escapar, por um lado, à tirania da conformidade moral rígida que as sociedades indiferenciadas impõem e, por outro, à tirania dos desejos irrealizáveis.

A concepção de Marx baseia-se, pelo contrário, não na premissa da integração moral do indivíduo numa divisão diferenciada do trabalho, mas sim na *dissolução* efectiva da divisão do trabalho como princípio organizador das relações sociais humanas. Marx nunca especifica em pormenor qual será a organização social dessa sociedade futura, mas a perspectiva em que se coloca difere de forma decisiva da de Durkheim. A concepção de uma sociedade onde reine uma divisão muito diferenciada do trabalho e cuja coesão se baseie em normas morais que obriguem o indivíduo e na solidariedade corporativa, difere em absoluto da previsão de Marx da forma futura de sociedade¹⁸.

Do ponto de vista de Durkheim, os critérios subjacentes às esperanças de Marx quanto à eliminação da alienação tecnológica equivalem a uma regressão a princípios morais que se não coadunam já com a forma moderna de sociedade. É esse o problema que Durkheim formula logo no início de *A Divisão do Trabalho*: «O nosso dever será tornarmos-nos num ser humano completo e acabado, auto-suficiente; ou, pelo contrário, sermos apenas uma parte de um todo, o órgão de um organismo?»¹⁹. A análise feita nessa obra demonstra-nos conclusivamente, segundo Durkheim, que a solidariedade orgânica é o tipo «normal» das sociedades modernas e, consequentemente, que a era do «homem universal» acabou. Este ideal, que predominou na Europa ocidental até aos séculos XVII e XVIII, é incompatível com a diversidade da ordem contemporânea²⁰. Marx preserva porém esse ideal, apresentando um argumento exactamente oposto: que as tendências que conduzirão à destruição do capitalismo contribuirão para a recuperação das propriedades «universais» do homem, de que todos os indivíduos partilham:

«A abolição da divisão do trabalho está dependente do desenvolvimento do intercâmbio e das forças produtivas, que atingirão finalmente um grau de universalidade tal que a propriedade privada e a divisão do trabalho se tornarão em impedimentos... a propriedade privada só será abolida a partir do momento em que se verifique a realização integral dos indivíduos... Na sociedade comunista, que é a única sociedade em que o desenvolvimento original e livre dos indivíduos deixa de ser uma mera frase, esse desenvolvimento é determinado precisamente pela inter-relação entre eles, inter-relação que consiste, em parte, em pré-requisitos económicos, em parte na solidariedade necessária para que haja um desenvolvimento livre de todos e, finalmente, no carácter universal da actividade dos indivíduos, com base nas forças produtivas existentes.»²¹

Ao contrário do que se tem dito muitas vezes, esta concepção não implica um compromisso com uma «perfectibilidade» metafísica do homem. O facto de haver quem atribua a Marx esse ponto de vista deve-se a uma confusão entre os conceitos de alienação e de objectivação — crítica que Marx dirige precisamente ao utilitarismo. Se interpretarmos o desaparecimento da alienação como a eliminação completa de

¹⁶ DST.

¹⁶ DST.

¹⁷ DST. Para uma crítica da posição de Durkheim, vide Georges Friedmann: *The Anatomy of Work* (Londres, 1961), pp. 72-81 e *passim*.

¹⁸ O ponto de vista de Engels aproxima-se muito mais do de Durkheim. Cf. Engels, «On authority», *OE*.

²⁰ *L'évolution pédagogique*, pp. 374 e segs. Durkheim diz-nos noutro lado: «Críticamos em *A Divisão do Trabalho* o velho ideal da moral humanista, o ideal moral do homem culto; demonstramos que esse ideal é hoje anacrónico, que está em vias de constituir-se um novo ideal, fruto da especialização crescente das funções sociais.» *AS*, vol. 10, 1907, p. 355.

²¹ *LA*. Neste ponto é manifestada a influência de Hegel e também a de Schiller, através de Hegel. Cf. Schiller: *On the Aesthetic Education of Man* (1775) (Oxford, 1967), pp. 31-43 (sexta carta).

todas as barreiras que se põem à actividade do homem-sujeito — então isso pressuporia um mundo utópico, no qual se verificaria uma auto-determinação total do homem e uma realização de todas as potencialidades humanas. A transcendentalização da alienação não implica, porém, o fim da objectivação; a sociedade (e o meio ambiente material) continuarão a ser «exteriores» ao indivíduo. Não constituirão porém, como acontece numa condição de alienação, mundos opostos ou fora do alcance da *praxis* consciente, passando a estar integrados nela. Segundo Marx, em todas as eras anteriores o ideal do homem universal foi sempre ou realizado à custa da alienação do homem em relação à natureza — como acontece nas sociedades primitivas — ou confinado a classes minoritárias. Quando o capitalismo for abolido, e com ele a divisão do trabalho, os homens libertar-se-ão todos da categorização profissional que faz com que uma tarefa especializada se torne na sua principal qualidade social (um homem «é» um professor ou «é» um trabalhador assalariado). Dado que todos os indivíduos passarão a partilhar das propriedades universais da humanidade, a alienação do homem em relação à «essência da espécie» será abolida²².

Temos de situar neste contexto as divergências de carácter geral entre os pontos de vista de Marx e Durkheim. Para Durkheim, a estrutura social da sociedade moderna acentua a oposição entre o egoísmo individual e as exigências morais que o facto de ser membro de uma colectividade impõe ao indivíduo. Esta dicotomia não pode ser resolvida, na medida em que a própria organização da sociedade contemporânea, ao facultar o desenvolvimento da individualidade e da autoconsciência, acentua necessariamente as inclinações egoístas do indivíduo. Dado que a teoria da divisão do trabalho professada por Durkheim afirma que a solidariedade orgânica — ou interdependência funcional na divisão do trabalho — constitui o tipo moderno «normal», o problema da integração moral (anomia) assume em consequência uma importância máxima. O problema da «restrição dos horizontes individuais» ou, pelo contrário, o da instigação de desejos que não podem ser satisfeitos, torna-se particularmente premente numa ordem social caracterizada pela necessidade, inerente à sua organização, de manter tarefas especializadas e restritas na divisão do trabalho e na qual, por outro lado, não existe uma ética forte que subordine o indivíduo à colectividade. Durkheim prevê a existência de uma sociedade futura com uma multiplicidade de funções profissionais, mas onde o acesso às camadas dominantes deixe de depender de privilégios herdados, para se basear na selecção com-

petitiva dos talentos, feita por intermédio do sistema educacional. Uma tal sociedade, que premiará os êxitos individuais obtidos através da manifestação pública de capacidade, contribuirá por outro lado para a expansão de egoísmos incompatíveis. A «guerra de todos contra todos» será o perigo que ameaçará essa sociedade, perigo que só poderá ser contrabalançado pelo equilíbrio entre o altruísmo e o egoísmo; porém, um e outro manterão entre si um conflito perpétuo.

O problema da burocracia

Na análise que Marx faz do progresso da divisão do trabalho subjacente à constituição da empresa capitalista, atribui uma importância primordial à expropriação do trabalhador dos seus meios de produção. Na opinião de Marx, é essa a condição essencial para o aparecimento da sociedade burguesa, identificando, paralelamente à dimensão histórica, a constituição de relações de classe entre o capital e o trabalho, implícita no modo de produção capitalista. É a natureza intrínseca da conexão entre a divisão do trabalho e a estrutura de classe que permite a Marx tirar a conclusão de que é possível transcender a alienação através da abolição do capitalismo. Nem Durkheim nem Weber negam a possibilidade da constituição de sociedades socialistas: ambos afirmam, porém, que a transição para o socialismo não irá alterar radicalmente a forma de sociedade existente. Nesse aspecto, no entanto, a posição de Durkheim difere substancialmente da de Weber, e podemos dizer que a concepção de Weber do progresso da divisão do trabalho nas sociedades ocidentais constitui uma terceira alternativa para as que nos são apresentadas por Marx e Durkheim.

A epistemologia de Weber demarca a sua concepção geral da evolução social das dos outros dois autores, que se caracterizam uma e outra, para lá das diferenças que entre ambas existem, por adoptarem um padrão global de «estádios» de evolução da sociedade, da sociedade primitiva aos tempos modernos. Dissemos já que nas obras de Weber «a tendência geral para a racionalização secular»²³ equivale em certa medida aos esquemas de evolução propostos por outros autores. Porém, não podemos esquecer que, do ponto de vista de Weber, a análise do progresso da racionalização não equivale à «única» ou «verdadeira» representação da história, contribuindo apenas com conhecimentos obtidos de determinado «ponto de vista» cultural. Tendo sempre em mente esta reserva importante, podemos proceder a uma comparação entre a análise que Weber faz do processo típico da evolução capitalista e a que Marx nos propõe.

²² Cf. Thilo Ramm: «Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels», *Marxismusstudien*, vol. 2, 1957, pp. 77-179.

²³ Gerth and Mills: «Introduction: the man and his work», *EMW*.

Uma parte importante das obras de Weber é dedicada à definição dos factores que promovem a racionalização «ao nível do significado», na esfera das crenças religiosas. Weber tenta, porém, definir e identificar todas as relações sociais que por um lado influenciam e por outro são influenciadas, pelo incremento da racionalização. Neste sentido, os problemas mais importantes são os que se referem tanto ao «grau» de racionalização como ao modo como os seus efeitos contribuem para que se constitua uma determinada combinação de relações sociais e de instituições. Assim, não só o grau como a « direcção » assumida pela racionalização no Ocidente, e particularmente no capitalismo, diferem dos que outras civilizações importantes assumiram. No moderno capitalismo ocidental, a racionalização progrediu em determinadas esferas numa direcção inédita, atingindo nelas um grau nunca até aí igualado. Uma dessas esferas é a da expansão da ciência, fenómeno que se reveste de um significado básico: não só completa o processo de «desencantamento», como ainda torna possível a aplicação progressiva da tecnologia racional à produção. Além disso, «O trabalho científico relaciona-se inseparavelmente com o progresso... Toda a "racionalização" científica faz surgir novos "problemas"; exige que seja "ultrapassada" e superada.»²⁴ A institucionalização da ciência introduz na vida moderna uma dinâmica implícita de inovação e de mudança que, por si mesma, não pode conferir «sentido» (a não ser para os cientistas profissionais, em relação a cuja actividade o inquérito científico serve de norma organizadora). A aplicação das inovações científicas à tecnologia combina-se, na economia moderna, com a introdução de métodos de cálculo racional, exemplificados na contabilidade, que contribuem para a condução metódica da actividade empresarial que caracteriza o capitalismo contemporâneo. A condução do capitalismo racional impõe por sua vez na esfera da organização social consequências inevitáveis, promovendo necessariamente o desenvolvimento da burocracia.

Weber não nega o facto de o capitalismo moderno implicar a constituição de um sistema de classes baseado no capital e no trabalho assalariado, e reconhece a importância da expropriação histórica do campesinato, fenómeno que Marx considera primordial. De acordo com o ponto de vista de Weber, não é esse, porém, o principal eixo estrutural da divisão diferenciada do trabalho que caracteriza o capitalismo. Sublinhando o significado da racionalização da actividade que caracteriza a moderna produção capitalista e a sua independência parcial relativamente às relações de classe, Weber estabelece assim uma separação (de forma que difere da de Durkheim) entre o sistema de classes do capitalismo e a diferenciação da divisão do trabalho como tal. Por outras palavras,

Weber considera a especialização burocrática das tarefas como a característica mais marcante do capitalismo; e a sua análise dos processos parcialmente distintos da burocratização na economia e na política confirma a nível mais empírico essa concepção. O desenvolvimento do Estado racional, dotado do seu corpo de funcionários burocráticos, não deriva totalmente da racionalização económica, tendo até certo ponto precedido o progresso do capitalismo — e criado mesmo as condições que permitiriam esse progresso.

Weber nega expressamente que a expropriação dos seus meios de produção sofrida pelo trabalhador se tenha confinado à esfera imediata da indústria, aplicando igualmente essa concepção a outros contextos institucionais. De acordo com a sua tese, toda a forma de organização caracterizada por uma hierarquia de autoridade pode ser sujeita a esse processo de «expropriação»: Weber substitui ao conceito marxista de «meios de produção» o de «meios de administração». Podemos dizer, simplificando embora excessivamente, que Weber atribui à organização das relações de domínio e subordinação a mesma importância que Marx confere às relações de produção. Toda a associação política pode, segundo Weber, ser organizada como um «território», no qual os funcionários detêm os seus meios de administração. Na Idade Média, os vassalos controlavam directamente as finanças dos seus distritos administrativos, sendo responsáveis pelo fornecimento do seu próprio exército e respectivo equipamento militar. O aparelho do Estado moderno constituiu-se em consequência da acção dos monarcas que se apropriaram dos meios de administração:

«Não há nenhum funcionário que seja o proprietário do que distribui em pagamentos, dos edifícios, armazéns, instrumentos ou equipamento militar que controla. No "Estado" contemporâneo — e é este um ponto essencial para o conceito de Estado — a «separação» do quadro administrativo, dos funcionários administrativos e dos trabalhadores relativamente aos meios materiais de organização administrativa tornou-se absoluta.»²⁵

Essa evolução pode ser considerada como o principal factor de entre todos os que contribuíram para a criação do Estado moderno, no qual há uma separação absoluta entre «um corpo administrativo especializado, baseado na divisão do trabalho»²⁶, e a propriedade dos meios de administração. De uma maneira geral, o progresso da divisão do trabalho acompanha-se de uma centralização dos meios de administração, e da «expropriação» concomitante sofrida pelos funcionários. Segundo Weber, as organizações militares fornecem-nos um exemplo disso mesmo.

²⁴ EMW.

²⁵ EMW.

²⁶ EMW.

Nos exércitos feudais, cada soldado fornecia as suas próprias armas: é o caso de todas as milícias. Porém, nos Estados em que se torna necessário criar um exército permanente que esteja sempre à disposição do monarca, como acontecia no Egipto antigo, desenvolve-se uma estrutura burocrática na qual o rei possui e fornece as armas e o equipamento militar. No capitalismo ocidental, por influência da centralização da administração e do cálculo racional das tarefas, o processo de expropriação dos meios de administração penetrou em muitas esferas, que incluem não só a militar como ainda outras organizações caracterizadas por uma divisão especializada do trabalho — tais como as universidades, os hospitais, etc. A expansão da especialização burocrática deve-se em grande parte à sua superioridade técnica sobre todos os outros tipos de organização, na coordenação das tarefas administrativas. E isto está, por outro lado, parcialmente dependente do preenchimento dos cargos burocráticos de acordo com a posse de qualificações educacionais especializadas. «Foi o progresso recente da burocratização total que contribuiu para a imposição de um sistema de exames racionais especializados.»²⁷ A expansão da burocratização conduz assim, necessariamente, a uma exigência de instrução especializada, o que dá origem a uma fragmentação cada vez maior da cultura humanista do «homem universal» dos tempos passados, o «ser humano completo e acabado» de que nos fala Durkheim. Weber diz algo muito semelhante quando nos afirma que ao «homem culto» de épocas anteriores se sucedeu o especialista. Uma vez que essa tendência para a burocratização é irreversível no capitalismo, temos de concluir que o desenvolvimento da especialização de função é necessariamente concomitante com a ordem social moderna.

Segundo Weber, «o progresso constante da mecanização burocrática» é «inevitável» no mundo moderno²⁸. Como dissemos já num capítulo anterior, na opinião de Weber o progresso da burocratização revela cada vez mais uma tensão entre a exigência de eficiência técnica que é feita à administração e os valores humanos de espontaneidade e autonomia. A divisão burocrática do trabalho é a «gaiola» na qual os *Berufsmenschen* modernos são obrigados a viver: «O puritano desejava trabalhar na sua vocação; nós, porém somos obrigados a fazê-lo.»²⁹ Temos de renunciar ao ideal do «homem universal» faustiano, para optarmos pela especialização do trabalho, condição necessária para a eficiência da produção moderna — «especialistas sem espírito, sensualistas sem

coração». O problema normativo primordial nunca pode ser, segundo Weber, o de determinar como é que será possível operar uma reversão do processo de burocratização, pois isso é impossível numa sociedade que exige uma precisão matemática na administração das suas várias instituições: «O grande problema é pois... o que é que podemos opor a essa mecanização para preservarmos uma secção da humanidade dessa fragmentação da alma, desse ascendente absoluto do ideal de vida burocrático?»³⁰

Neste ponto temos de especificar que Weber não aceita a possibilidade de transformação da burocratização da vida social mediante a realização de uma revolução socialista. Antes pelo contrário: na economia capitalista, grande número de operações dependem ainda da acção das forças de mercado; numa economia socializada o Estado assumiria essas funções, que cairiam assim sob a alçada de uma administração burocrática. Uma sociedade socialista ficaria portanto ainda mais enredada nos laços do controlo burocrático do que o está hoje a sociedade capitalista: a eliminação da propriedade privada dos meios de produção não só não permitiria a reversão deste processo, como ainda o incrementaria. Marx pensa de outra maneira no que se refere à burocracia, e mais uma vez essa diferença deriva principalmente da relação que estabelece entre a alienação de mercado e a alienação tecnológica — ou seja, entre a estrutura de classes e a especialização burocrática. Os pontos principais do pensamento de Marx quanto ao problema da burocracia são-nos expostos na sua crítica ao que Hegel escrevera acerca do mesmo tema.

Segundo Hegel, a burocracia de Estado é uma «classe universal», que tem por obrigação zelar pelos interesses gerais da sociedade, e que tem portanto de se sobrepor ao *bellum omnia contra omnes* egoísta que se verifica na sociedade civil. Segundo Hegel, a «divisão do trabalho nos assuntos do governo», a burocracia administrativa, é a medianeira entre os interesses individuais dos homens na sociedade civil e as qualidades universais do Estado. O carácter hierárquico da burocracia explica-se em termos da necessidade de organizar níveis de coordenação entre os interesses «concretos» dos indivíduos na sociedade civil e o carácter «abstracto» da política estatal. O facto de a nomeação dos funcionários ser feita à base de exames, a separação das competências em cargos assalariados e a concepção do «dever» moral impessoal asseguram a renúncia do membro da «classe universal» à «satisfação caprichosa de propósitos subjectivos... É aqui que reside o elo entre os interesses universais e os interesses particulares no que se refere aos negócios públicos, que constitui o conceito de Estado e a sua estabilidade interna»³¹.

²⁷ ES; EC; cf. também CSPS.

²⁸ CSPS.

²⁹ EPEC, O trabalhador individual é hoje «uma pequena roda» da engrenagem burocrática, e «a única coisa que deseja é tornar-se numa roda maior». EP.

³⁰ CSPS.

³¹ Hegel, citado por Marx. MEF.

Na opinião de Marx, a análise que Hegel faz da burocracia exemplifica de forma muito directa os erros de carácter geral contidos no conceito hegeliano de Estado. A burocracia não representa os interesses comuns, mas sim interesses particulares: a autoridade burocrática assenta numa universalidade ilusória, que esconde realmente interesses de classe específicos. A burocracia de Estado é o órgão administrativo através do qual foi institucionalizado o poder da classe dominante. A hierarquia formal de autoridade encarnada na organização burocrática não cria pois entre a sociedade civil e o Estado o elo a que Hegel se refere, contribuindo antes para concentrar o poder político e para o *separar* do controlo dos membros da sociedade civil: o Estado burocrático é «um órgão sobreposto à sociedade»³². Além disso, a burocracia, devido ao seu carácter hermeticamente integrado, constitui uma forma especialmente irresponsável de administração política: «A burocracia é um círculo do qual ninguém pode sair... A burocracia possui a essência do Estado, a essência espiritual da sociedade, como se fosse sua *propriedade privada*. O espírito universal da burocracia é o *segredo*, o mistério encorajado dentro da própria burocracia pela hierarquia, e mantido como corporação fechada, face ao mundo exterior.»³³

Para Marx, a burocracia de Estado é pois o arquétipo de toda a organização burocrática, e a possibilidade da sua eliminação é considerada como uma das consequências da transição revolucionária para o socialismo. Segundo Marx, os países caracterizados por um Estado burocrático muito evoluído — tanto a França como a Alemanha se incluem nesta categoria — são simultaneamente aqueles onde a luta pelo poder político entre a burguesia e a aristocracia proprietária de terras tem sido mais acirrada. Assim, a máquina burocrática francesa data dos tempos da monarquia absoluta, e a Revolução de 1789 contribuiu muito para o seu desenvolvimento. Do ponto de vista do conteúdo histórico, a análise que Marx faz da burocracia aproxima-se da de Weber em certos aspectos essenciais. Marx reconhece que o Estado burocrático na Europa surgiu como um instrumento a que a monarquia recorreu na sua luta contra a dispersão feudal dos poderes: a centralização do Estado nas mãos do monarca foi uma das condições principais de entre quantas contribuíram para a promoção dos interesses da burguesia, que havia de vir a apoderar-se mais tarde do poder³⁴. Na opinião de Marx esse fenómeno não é, porém, como é para Weber, um elemento de uma tendência irreversível e geral no sentido da especialização burocrática da divisão do tra-

balho em todas as esferas da vida social. Segundo Marx, a centralização burocrática é antes uma manifestação particular do Estado burguês, e portanto uma forma social tão transitória como o próprio capitalismo.

As observações de Marx sobre a burocratização do Estado francês dão-nos algumas indicações acerca da forma como, na opinião de Marx, será possível eliminar a burocracia na sociedade socialista. Esse «corpo parasita» adquiriu em França «uma ubiquidade e uma onisciência» que superam a da própria burocracia alemã. Marx refere-se especificamente ao crescimento constante da burocracia francesa dos fins do século XVIII em diante: «Todas as revoluções contribuíram para o aperfeiçoamento dessa máquina, e nenhuma a conseguiu esmagar.»³⁵ A existência de uma ordem burocrática independente não é, porém, indispensável à manutenção de uma economia centralizada; o socialismo permitirá «simplificar a administração do Estado» e contribuirá para que «a sociedade civil e a opinião pública criem órgãos próprios, independentes do poder governamental»³⁶. Um tal programa de mudanças, como Marx no-lo diz claramente, na sua análise da Comuna em *A Guerra Civil em França*, equivale à abolição total do Estado burguês. A Comuna seria em princípio composta por funcionários «escolhidos por sufrágio universal... e revogáveis a curto prazo». O poder judiciário e a polícia passariam também a ser agentes da Comuna «responsáveis e revogáveis a todo o momento». Em tais condições o Estado burocrático, como agente de um poder político independente da sociedade civil, deixaria de existir: «As funções públicas deixariam de ser propriedade privada do instrumento do governo central.»³⁷

As diferenças entre este ponto de vista e o de Weber são evidentes. Weber generaliza a influência da burocratização, pois liga o avanço da burocracia aos requisitos administrativos da autoridade racional. A análise do desenvolvimento do Estado burocrático constitui portanto para Weber um paradigma para a explicação do progresso da burocratização em todas as esferas. Para Marx, pelo contrário, a «divisão sistemática e hierárquica do trabalho»³⁸ na administração da Estado relaciona-se com uma concentração do poder político que será *aufgehoben*

³² OE.

³³ OE.

³⁴ OE. Cf. os comentários de Marx no primeiro rascunho de *A Guerra Civil em França*. A Comuna, diz-nos Marx, foi «a forma política da emancipação social» (*ibid.*).

³⁵ OE. A descrição que Marx nos faz do sistema político da sociedade burguesa, a propósito do problema da burocratização da máquina governamental, aproxima-se muito do ponto de vista de Weber. Falando-nos da França do século XIX, Marx diz-nos o seguinte: «Os segmentos e os partidos da classe dominante, que lutam alternadamente pelo poder, consideravam a posse e a chefia dessa enorme máquina governamental como o fruto mais almejado da vitória». O.

³² OE.

³³ MEF. Cf. Iring Fetscher: *Karl Marx und der Marxismus* (Munique, 1967), pp. 164-173.

³⁴ OE.

quando o Estado burguês foi transcendido. Marx não debate o problema da burocratização na esfera da indústria na sua análise do problema do Estado burocrático, mas trata-o da mesma forma. Na opinião de Marx, o sistema autoritário da fábrica moderna relaciona-se intrinsecamente com as necessidades engendradas pela economia capitalista. Mas as várias formas de fábrica cooperativa que têm sido implantadas demonstram bem, segundo Marx, que é possível criar um tipo de estrutura de autoridade completamente diferente, que tornará desnecessária a hierarquia burocrática. Nas fábricas cooperativas, deixa de haver uma distribuição unilateral da autoridade³⁹.

Conclusão

O objectivo deste capítulo conclusivo era pôr em relevo o facto de as perspectivas sociológicas de Marx, Durkheim e Weber radicarem em concepções diferentes da estrutura básica e das tendências que presidem ao desenvolvimento da forma moderna de sociedade. A análise do capitalismo de Marx baseia-se integralmente no postulado da relação entre a expansão da divisão do trabalho (e portanto a ramificação das formas de alienação), por um lado, e a criação de uma estrutura de classes polarizada, por outro. Segundo Marx, um dos factores primordiais que estão na origem do capitalismo na Europa ocidental é o processo histórico de apropriação e controlo dos meios de produção por parte dos produtores. O capitalismo é pois, por essência, uma sociedade de classes; a existência de uma classe burguesa «pressupõe» a de uma classe subordinada de trabalhadores desprovidos de propriedade, e vice-versa. O sistema de classes do capitalismo difere no entanto, decisivamente, da forma de sociedade que o precedeu na Europa. No feudalismo, o domínio baseava-se também no acesso ao controlo dos meios de produção, isto é, na posse de propriedade fundiária. Porém, a estrutura de classes feudal, que se manifesta na diferenciação entre os *Stände*, não impede completamente a participação do indivíduo nas relações comunitárias; o «social» e o «económico» não estão claramente diferenciados. A emergência do capitalismo transforma os laços da sociedade civil em puras relações de mercado: o indivíduo funciona como membro de uma «comunidade» apenas no sentido abstracto de que tem direitos de cidadão numa esfera «política» distinta. A ordem social moderna «separa a essência *subjectiva* do homem» do controlo humano, transformando as capacidades características do homem em formas nas

quais elas são «exteriorizadas»⁴⁰. A expropriação material do trabalhador dos seus meios de produção — expropriação essa que, do ponto de vista histórico, equivale à constituição do sistema de classes da sociedade burguesa — é acompanhada da alienação do homem em relação à «essência da espécie», ao exercício das capacidades e faculdades que a sua participação na sociedade poderia *potencialmente* oferecer. O capitalismo, por outras palavras, conseguiu aumentar enormemente a capacidade produtiva da sociedade, à custa, porém, de uma maximalização da alienação. Na sociedade burguesa, a ciência substituiu uma explicação racional do mundo à concepção religiosa deste, segundo a qual a realidade seria, em última análise, governada e controlada por deuses e espíritos. Porém, essa forma de alienação humana só foi abolida para se lhe substituir uma outra forma de alienação, o controlo dos homens pelas forças económicas do mercado. O «domínio dos deuses» foi substituído pelo «domínio do mercado»: os fins e objectivos humanos surgiram assim dependentes da acção exterior de forças económicas. Esta forma de alienação manifesta-se a nível concreto na impotência do *Fachmann*, que está subordinado à divisão do trabalho.

Exprimindo tudo isto nos termos económicos propostos por *O Capital*, o capitalismo é um sistema de produção de bens no qual o principal móbil é a procura do máximo valor de troca. A lógica da produção capitalista atribui importância máxima ao valor de troca, e não ao valor de uso, o que se aplica também ao trabalho humano: o trabalho só tem valor como *força* de trabalho, como dispêndio abstracto de energia. As «contradições» básicas inerentes à economia capitalista derivam directamente do seu carácter de sistema baseado na produção de valores de troca. A necessidade de manter ou de expandir a taxa de lucro está em contradição com a lei tendencial da descida de lucro; a separação entre o produtor e o consumidor (isto é, a necessidade de o capitalismo maximizar o valor de troca, em vez de produzir para satisfazer exigências conhecidas) é o principal factor subjacente às crises que ocorrem periodicamente no capitalismo; e o funcionamento do mercado capitalista faz com que a força de trabalho não possa ser vendida por um preço superior ao seu valor de troca (condenando assim a maioria dos membros da classe trabalhadora a uma privação económica constante), e com que exista um vasto «exército de reserva» condenado a viver no pauperismo. As transformações económicas geradas pelas «leis do movimento» da produção capitalista alteram, por um lado, o sistema, e por outro preparam-no para a sua substituição dialéctica por uma nova ordem social. A transcendentalização do sistema de classes da

³⁹ *Cap.*

⁴⁰ *O.*

sociedade burguesa permitirá, segundo Marx, que surja uma nova sociedade na qual a divisão do trabalho sofrerá uma transformação radical.

Para Durkheim e Weber, por outro lado, a estrutura de classes não se relaciona indissolivelmente com a diferenciação progressiva da divisão do trabalho. Ambos os autores reconhecem que a forma moderna de sociedade é uma sociedade de classes: ambos negam, porém, que essas divisões de classe constituam a expressão da verdadeira natureza dessa sociedade. Segundo Durkheim, a divisão «forçada» do trabalho é uma «forma anormal», mas não uma consequência necessária do desenvolvimento da diferenciação social em si. A luta de classes que se verifica na sociedade contemporânea é um resultado do facto de a «instituição de classes... não corresponder, ou ter deixado de corresponder, à distribuição dos talentos naturais»⁴¹. Ou seja, o poder económico é utilizado para impor contratos injustos, que explicam a ocorrência de conflitos de classe. A forma moderna de sociedade difere das formas tradicionais não pelo seu carácter de classe específico, mas pela predominância da solidariedade orgânica. O princípio básico que preside à organização da sociedade moderna deverá ser procurado, não no seu carácter «capitalista», como sistema de classes de proprietários e de não proprietários, mas antes na especialização «orgânica» em funções profissionais específicas, exercidas em sistema de cooperação.

Segundo Durkheim, o facto de Marx relacionar a estrutura de classes com a alienação do indivíduo na divisão do trabalho deve-se a uma confusão entre «egoísmo» e «individualismo». O «individualismo» da moderna ordem social não pode ser confundido com o «egoísmo» dos economistas políticos e dos filósofos utilitaristas: o individualismo — sanção moral da especialização na divisão do trabalho — acompanha inevitavelmente o progresso da sociedade moderna. O factor específico que está na origem da «patologia» da ordem moderna é precisamente a ausência de uma validação moral da divisão do trabalho. Essa validação moral não pode apoiar-se na sua fonte tradicional — a religião; num mundo racionalizado, os velhos símbolos e as velhas formas de domínio moral tornaram-se obsoletos. É por essa razão que o Estado e as associações profissionais têm de se tornar nas principais fontes de apoio moral ao «culto do indivíduo». Não pode haver progresso numa sociedade em que a divisão do trabalho, tal como esta existe, seja radicalmente transformada, e na qual o Estado, como esfera política separada, desapareça. Pelo contrário, a separação entre o Estado e a sociedade é uma condição indispensável para que se possa verificar uma

redução da anomia. Segundo Durkheim, o Estado não deve ser apenas um mero agente «político»; só poderá desempenhar convenientemente o papel moral que lhe compete caso se mantenha como uma unidade ligada à sociedade civil, mas distinta dela⁴².

Weber, ao contrário de Durkheim, utiliza o termo «capitalismo»⁴³, divergindo porém de Marx na sua interpretação do carácter básico da forma moderna de sociedade. Segundo Weber, o cálculo racional é o elemento primordial da moderna empresa capitalista, e a racionalização da vida social em geral é o principal atributo distintivo da cultura ocidental moderna. A relação de classes que Marx considera como o eixo do capitalismo não passaria de um elemento de uma racionalização mais geral, que faz com que o processo de «expropriação do trabalhador dos seus meios de produção» se estenda à maioria das instituições da sociedade contemporânea. A melhoria económica que a transição do «capitalismo» para o «socialismo» acarretaria provavelmente para a classe trabalhadora realizar-se-ia à custa de um agravamento da burocratização. A «fragmentação» da humanidade que se deu em consequência da divisão burocratizada do trabalho acompanha necessariamente esta racionalização da conduta humana. O «desencantamento» do mundo, que é simultaneamente condição prévia do advento do capitalismo racional, e completado por ele, transforma aquilo que até aí fora um «meio» (a prossecução racional do lucro numa profissão especializada) no «fim» da actividade humana⁴⁴.

Num mundo social cuja organização assenta na divisão rotineira do trabalho, as possibilidades de expressão da autonomia e da espontaneidade individuais passaram a confinar-se aos interstícios das instituições sociais⁴⁵. Tudo o mais não passa de uma fuga ao domínio irracional da racionalidade no mundo contemporâneo. O indivíduo «que não consegue suportar o destino da época» pode procurar refúgio numa das religiões oficiais, ou em novas formas de misticismo; estas não passam, porém, de um escape às exigências da ordem social moderna. As exigências que Weber considera básicas na ciência social harmonizam-se perfeitamente com esta sua análise: o homem que enfrenta «o des-

⁴¹ EPMC.

⁴² Cf. Parsons: «Capitalism in recent German literature».

⁴³ Vide Karl Löwith: «Max Weber und Karl Marx», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 67, 1932, parte 1, p. 85.

⁴⁴ Weber observa o seguinte: «Não é acidentalmente que a nossa melhor arte é de carácter intimista e não monumental, nem é por acaso que hoje em dia só nos círculos muito fechados e íntimos, em situações humanas pessoais, em *pianissimo*, pulsa algo que corresponde ao *pneuma* profético, que em tempos anteriores se propagava nas grandes comunidades como um incêndio, operando a fusão dos seus membros.» *EMW*.

⁴⁵ DST.

tino da época» é o que possui «uma força de vontade que lhe permite considerar as realidades da vida, e a capacidade para as enfrentar e arrostar com elas no seu íntimo»⁴⁶.

A existência de «contradições» no seio do capitalismo não gera, pois, a necessidade histórica da resolução de tais contradições. Pelo contrário, o progresso da racionalização, que por um lado dá origem a uma abundância material até à data desconhecida⁴⁷, por outro lado contribui inevitavelmente para accentuar a separação entre os valores característicos da civilização (liberdade, criatividade, espontaneidade) e as realidades da «gaiola de ferro» em que o homem moderno se encontra confinado.

⁴⁶ EMW Cf. Löwith: «A elaboração de uma "construção ideal-típica" só é possível numa humanidade especificamente "desiludida"...», Löwith, parte 1, p. 75.

⁴⁷ «O Manifesto Comunista acentuava, e com toda a correcção, o carácter economicamente — e não politicamente — revolucionário da obra do empresário capitalista burguês.» EP.

PÓS-ESCRITO: MARX E A SOCIOLOGIA MODERNA

São duas as principais ortodoxias, em termos das quais se interpretam geralmente as relações entre os escritos de Marx e os dos dois outros autores analisados nesta obra. A primeira interpretação, adoptada por muitos sociólogos ocidentais, afirma que a obra de Marx pertence à «pré-história» do pensamento social, e que a história da sociologia propriamente dita só começa com a geração de autores em que se incluem Durkheim e Weber¹. A segunda é a versão marxista, que afirma que as obras da geração de pensadores sociais que se seguiu a Marx não passam de uma resposta burguesa a Marx — e que grande parte do que pretende passar por «sociologia» pode assim ser considerado como mera expressão da ideologia burguesa liberal. Ambas essas ortodoxias contêm elementos de verdade, mas qualquer delas nos pode induzir num erro perigoso.

O primeiro desses pontos de vista assenta numa aceitação integral das ideias expressas pelos autores da geração de Durkheim e Weber, segundo os quais a sua obra era de carácter «científico», diferindo na sua essência das construções grandiosas, mas especulativas, dos autores do início do século XIX. Os adeptos deste ponto de vista consideram geralmente irrelevantes as circunstâncias sociais e políticas nas quais Durkheim, Weber e os seus contemporâneos desenvolveram o seu pensamento, ignorando a *Weltanschauung* que, em qualquer desses casos, se exprimia nas obras académicas do pensador em questão. Os marxistas mais recentes, pelo contrário, ao prepararem as suas críticas à sociologia, analisam em pormenor o contexto social no qual Durkheim e Weber escreveram e os interesses políticos que as suas obras mascarariam². O conteúdo das obras dos mesmos é assim qualificado de «falaz» nas versões mais simplistas desses ataques, dado que essas obras equivaleriam a uma defesa mais ou menos partidária da sociedade burguesa liberal face ao desafio marxista.

¹ Vide Talcott Parsons: «Some comments on the sociology of Karl Marx», in *Sociological Theory and Modern Society* (Nova Iorque, 1967), pp. 102-135.

Este último ponto de vista nem sequer se harmoniza com a epistemologia do próprio Marx, que evita esse relativismo ingénuo. Marx aceita grande parte da teoria económica burguesa, que considera fornecer explicações válidas para o desenvolvimento do capitalismo, se bem que afirme, por outro lado, ser essa verdade parcial e, sob certos aspectos, distorcida. Em termos marxistas, tanto Durkheim como Weber perfilham uma posição política «burguesa», mas esse juízo não permite de modo algum concluir que tudo aquilo que escreveram é falso e como tal deve ser posto de parte. Acontece mesmo que a crítica que Weber faz do marxismo a partir de premissas idealistas neokantianas chega a conclusões que em certos aspectos se aproximam mais da dialéctica de Marx do que das doutrinas deterministas de alguns dos seus discípulos declarados. Não é por acaso que as opiniões políticas tanto de Durkheim como de Weber dificilmente podem ser incluídas numa ou noutra das categorias tradicionais de liberalismo e socialismo. A posição metodológica de Weber é mais «individualista» do que a de Durkheim, mas ambos rejeitam — como o fizera Marx — o solipsismo teórico dos utilitaristas, e com este algumas das hipóteses do liberalismo político do século XIX. Como tentei demonstrar nos capítulos precedentes, as ideias dos três autores relacionam-se directamente com as circunstâncias sociais e políticas diferentes que caracterizavam a Inglaterra, a França e a Alemanha da segunda metade do século XIX. Essas circunstâncias influenciaram a crítica de Marx realizada tanto por Durkheim como por Weber, e estão na origem das principais diferenças entre o pensamento daqueles dois autores, diferenças que não analisei directamente nesta obra.

As obras de Durkheim e de Weber radicam uma tentativa de defesa — ou antes, de reinterpretação — das reivindicações do liberalismo face à pressão exercida, por um lado pelo conservadorismo romântico e por outro lado pelo socialismo revolucionário. As obras de Marx constituem, por outro lado, uma análise e uma crítica do capitalismo na sua fase inicial. A obra de Marx inspirou, porém, um movimento político de massa no período de consolidação do capitalismo, nos fins do século XIX, adquirindo assim grande importância. Mas isso deu-se dentro de um contexto que transformou as ideias originais de Marx de forma a estas parecerem muito mais a expressão directa das principais correntes intelectuais do século XIX, do que uma análise crítica e uma tentativa de superação destas. Em consequência disso, as obras de Marx aproximam-se mais das de Durkheim e de Weber do que o pensavam estes dois últimos autores: os intuítos polémicos dos três autores eram muito semelhantes, na medida em que as obras de Marx, tal como as

de Durkheim e de Weber, constituíam uma tentativa para transformar e superar tanto o conservantismo romântico (da filosofia alemã) como o utilitarismo da economia clássica.

É claro que nem por isso podemos minimizar as diferenças irreconciliáveis de perspectiva teórica e de interpretação empírica que há entre Marx e os outros dois autores. Tentei já demonstrar que algumas dessas diferenças básicas radicam em explicações divergentes das consequências do progresso da divisão do trabalho — interpretada não em termos meramente económicos mas com diferenciação social — na sociedade moderna. Para aqueles que, reconhecendo embora a importância da contribuição de Marx para a sociologia, o consideram não como «um santo defunto» mas antes como «um pensador vivo»³, há muitos problemas significativos que podem ser correctamente formulados através de uma análise comparativa entre as obras de Marx e as de outros pensadores sociais, consideradas em termos do seu conteúdo intelectual.

Podemos afirmar sem exagero que tanto o marxismo como a sociologia académica estão hoje em dia em vias de serem sujeitos a um processo importantíssimo de reinterpretação teórica⁴. Essa análise tem sido estimulada por uma mesma circunstância: a aparente «convergência» da estrutura social das sociedades capitalistas e socialistas. No tempo em que Durkheim e Weber escreveram a maior parte da sua obra, não havia ainda nenhuma sociedade que se intitulasse «socialista» ou que se dissesse inspirada pelos escritos de Marx. Havia no entanto, na França e na Alemanha, movimentos de trabalhadores de carácter revolucionário, que contavam com grande número de aderentes, pelo que a possibilidade de uma revolução socialista não podia ser posta de parte. Mas a Revolução de Outubro da Rússia deu-se num país que era, em termos económicos, um dos mais atrasados da Europa. Essa revolução não foi, porém, o toque de clarim anunciando a derrota revolucionária do capitalismo na Europa ocidental, que Marx chegara a anteciper quando, já no fim da sua vida, encarou a possibilidade de que a organização comunal do *mir* permitisse à Rússia passar directamente para o socialismo. Em vez disso, só incitou à revolução países cujo nível de desenvolvimento económico era comparável ou ainda inferior ao da Rússia.

Se os países capitalistas avançados têm mudado, não foi devido a qualquer revolução, mas sim por acumulação gradual de mudanças internas. Não podemos hoje em dia negar a importância e o alcance de algumas

³ Erich Fromm: «Introdução», *ET*; Cf. Iring Petscher, pp. 9 e segs.

⁴ Cf. Norman Birnbaum: «The crisis in Marxist sociology», in Hans Peter Dreitzel: *Recent Sociology n.º 1* (Londres, 1969), pp. 12-42. Vide também Jürgen Habermas: *Theorie und Praxis* (Neuwied e Berlim, 1967), pp. 261-335.

⁵ Cf. Herbert Marcuse: «Industrialisierung und Kapitalismus», pp. 161-180.

dessas modificações internas, tais como a intervenção crescente do Estado na economia, o desenvolvimento do sector terciário e a substituição parcial da antiga classe proprietária por um pluralismo mais amorfo de elites. Mas da mesma maneira que os países capitalistas do Ocidente mudaram muito nas últimas três ou quatro décadas, também na Rússia e nos países europeus onde houve revoluções socialistas se verificaram ultimamente mudanças profundas. As previsões de Marx de uma nova ordem na qual o domínio de classe seria substituído por uma ordem racional, «na qual o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos»⁵, estão tão longe de se realizarem nos países socialistas como nas democracias liberais do Ocidente. Pelo contrário, recorreu-se nesses países socialistas a uma forma epistemologicamente distorcida do marxismo para justificar um programa de industrialização que se propõe como objectivo primário «ultrapassar» o nível económico dos países ocidentais.

Consequentemente, e pelo menos até há pouco, o pensamento social marxista tem falhado na abordagem de problemas relacionados com as tendências da evolução nas sociedades socialista e capitalista, tal como ela se tem verificado nestas últimas décadas. A teoria do «imperialismo» de Hobson-Lenine tem sido utilizada como justificação da hipótese de que essas tendências não se explicariam em termos de modificações *intrínsecas* importantes da estrutura dessas sociedades, mas antes que derivariam da relação de exploração entre esses países e os países «subdesenvolvidos». O marxismo transformou-se nos países socialistas num dogma ideológico, o que exclui toda a possibilidade de crítica teórica ao desenvolvimento dessas sociedades. A consequência de tudo isto é o facto de a «sociologia» se ter tornado nesses países numa disciplina meramente descritiva e muito restrita. Mas os sociólogos ocidentais tão-pouco têm conseguido tratar satisfatoriamente esses problemas. De uma maneira geral, todas as obras que tentam explicar as mudanças ocorridas nas sociedades capitalistas não passam de extrapolações de pontos de vista expostos já nas obras de pensadores sociais da geração de Durkheim e Weber. Tem sido dedicada uma atenção muito particular à tentativa de formulação de uma «teoria geral» a-histórica, o que tem contribuído para desviar a atenção dos sociólogos dos problemas de mudança social ou de desenvolvimento⁶. Os estudos referentes ao desenvolvimento que até à data têm sido empreendidos, por exemplo, no pensamento social marxista, têm sido dedicados à análise do desenvolvimento de países não-industriais.

A influência da tecnologia e da cultura ocidentais sobre os países não-industrializados é sem dúvida um campo de investigação teórica e prá-

tica do maior interesse para a sociologia. Essa investigação faz-se, porém, normalmente a partir da hipótese implícita de que *conhecemos* já as principais características das «sociedades desenvolvidas», e que o problema consiste, pois, em saber até que ponto as sociedades do «terceiro mundo» conseguirão aproximar-se desse modelo num futuro mais ou menos próximo. O modo como o termo «sociedade industrial» ou, mais recentemente, «sociedade pós-industrial», é utilizado quase universalmente em sociologia para referir tanto as sociedades «capitalistas» como as «socialistas», é significativo das hipóteses em que assenta esse ponto de vista. Os debates que recentemente têm surgido no que se refere ao problema da «convergência» das sociedades capitalistas e socialistas⁷, e da hipotética dissolução das relações de classe tal como estas eram tradicionalmente concebidas⁸, são sintomáticos de uma revolução do interesse pela análise das tendências de desenvolvimento no seio das sociedades «avançadas».

O que acabo de referir equivale em certos aspectos a um retorno aos problemas a que os três autores discutidos neste livro atribuem nas suas obras significado primordial. Caso pretendamos, pois, proceder a uma orientação da teoria social, teremos de partir uma vez mais das obras dos três autores em questão. O modelo de capitalismo de Marx pode não ser já na sua totalidade «aplicável à sociedade industrial pós-burguesa na qual vivemos...»⁹. O que não significa que alguns dos principais elementos da análise social burguesa de Marx não sejam ainda hoje muito significativos. Não vamos repetir a afirmação já familiar de que Marx teria «previsto» algumas das principais características das sociedades contemporâneas, ou a de que outras das suas supostas «previsões» se teriam revelado erróneas. Limitamo-nos a afirmar que na análise de Marx são formuladas questões que continuam a ser *problemáticas* para uma sociologia moderna: e o mesmo podemos afirmar em relação às obras de Durkheim e Weber. O facto de considerarmos que uma das principais tarefas que compete à sociologia moderna será a de se debruçar uma vez mais sobre problemas que interessaram já aos seus fundadores, não equivale a dizer que a sociologia tem de andar para trás: a análise desses problemas permitir-nos-á, paradoxalmente, libertar-nos da nossa presente dependência em relação às ideias por eles formuladas.

⁵ Vide John H. Goldthorpe: «Social stratification in industrial society», in Paul Halmos: *The Development of Industrial Society*, Sociological Review Monograph, n.º 8, 1964, pp. 97-112.

⁶ Ralf Dahrendorf: *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Norman Birnbaum: *The Crisis of Industrial Society* (Nova Iorque, 1969).

⁷ George Lichtheim: «On the interpretation of Marx's thought», in Lobkowitz, p. 4.

⁸ MC.

⁹ Vide sobretudo Talcott Parsons: *The Social System* (Londres, 1951).

BIBLIOGRAFIA DAS OBRAS CITADAS NO TEXTO¹

MARX E ENGELS: OBRAS ORIGINAIS

- Marx e Engels, *Werke*, vols. 1-14, e volumes suplementares, Berlim, 1956-1957.
 Marx e Engels, *Historische-Kritische Gesamtausgabe*, Vols. 1-11, Francoforte-Berlim, 1929-1931.
 Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlim, 1953.
 T. B. Bottomore, *Karl Marx, Early Writings*, Nova Iorque, 1964.
 Loyd D. Easton e Kurt H. Guddat, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, Nova Iorque, 1967.
 Marx e Engels, *Selected Works*, vols. 1-2, Moscovo, 1958.
Capital, vols. 1-3, vol. 1, Londres, 1970; vol. 2, Moscovo, 1957; vol. 3, Moscovo, 1962.
The German Ideology, Londres, 1965.
The Communist Manifesto, Nova Iorque, 1967 (edição de Laski).
The Holy Family, or Critique of Critical Critique, Moscovo, 1956.
Selected Correspondence, Londres, 1934.
On Religion, Moscovo, 1957.
 T. B. Bottomore e Maximilien Rubel, *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Londres, 1964.
 Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, Londres 1964.
 Marx, *The American Journalism of Marx and Engels*, Nova Iorque, 1966.
 Marx, *Articles on India*, Bombaim, 1951.
 Marx, *Marx on China, 1853-60*, Londres, 1951.
 Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Chicago, 1904.
 Marx, *The Poverty of Philosophy*, Londres, n. d.
 Marx, *Theories of Surplus Value* (ed. G. A. Bonner e E. Burns), Londres, 1951.
 Marx, *Theories of Surplus Value*, vols. 1-2, Londres, 1964 e 1969.
 Engels, *Anti-Dühring*, Moscovo, 1954.
 Engels, *The Dialectics of Nature*, Moscovo, 1954.
 Engels, *The Condition of the Working Classe in England in 1844*, Oxford, 1968.
 Engels, *Germany: Revolution and Counterrevolution*, Londres, 1933.

DURKHEIM: OBRAS ORIGINAIS

- The Division of Labour in Society*, Londres, 1964.
De la division du travail, Paris, 1960.

¹ As obras são citadas de acordo com a edição original inglesa.

The Elementary Forms of the Religious Life, Nova Iorque, 1965.
Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, 1960.
Professional Ethics and Civic Morals, Londres, 1967.
Leçons de sociologie, Paris, 1950.
The Rules of Sociological Method, Londres, 1964.
Les règles de la méthode sociologique, Paris, 1950.
Socialism, Nova Iorque, 1962.
Le socialisme, Paris, 1928.
Suicide, a Study in Sociology, Londres, 1952.
Le suicide, étude de sociologie, Londres, 1960.
 (com E. Denis) *Qui a voulu la guerre?*, Paris, 1915.
L'Allemagne au-dessus de tout, Paris, 1915.
L'évolution pédagogique en France, Paris, 1969.
Sociology and Philosophy, Londres, 1965.
 (com M. Mauss) *Primitive Classification*, Londres, 1963.
Montesquieu and Rousseau, Ann Arbor, 1965.
Moral Education, Londres, Nova Iorque, 1961.
L'éducation morale, Paris, 1925.
Education and Sociology, Glencoe, 1956.
Pragmatisme et sociologie, Paris, 1955.
Journal Sociologique, Paris, 1969.
 Crítica a Schäffle: *Bau und Leben des sozialen Körpers*, *Revue philosophique*, vol. 19, 1885, pp. 84-101.
 Crítica a Gumpłowicz: *Grundriss der Soziologie*, *Revue philosophique*, vol. 20, 1885, pp. 627-634.
 «Les études de science sociale», *Revue Philosophique*, vol. 22, 1886, pp. 61-80.
 Crítica a Guyau: *L'irréligion de l'avenir*, *Revue philosophique*, vol. 23, 1887, pp. 299-311.
 «La science positive de la morale en Allemagne», *Revue philosophique*, vol. 24, 1887, pp. 33-58; 113-152; e 275-284.
 «Le programme économique de M. Schäffle», *Revue d'économie politique*, vol. 2, 1888, pp. 3-7.
 «Suicide et natalité, étude de statistique morale», *Revue philosophique*, vol. 26, 1888, pp. 446-463.
 Crítica a Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, *Revue philosophique*, vol. 27, 1889, pp. 416-422.
 «L'enseignement philosophique et l'agrégation de philosophie», *Revue philosophique*, vol. 39, 1895, pp. 121-147.
 Crítica a Labriola: *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire*, *Revue philosophique*, vol. 44, 1897, pp. 654-651.
 Crítica a Richard: *Le socialisme et la science sociale*, *Revue philosophique*, vol. 44, 1897, pp. 200-205.
 «L'individualisme et les intellectuels», *Revue bleue*, vol. 10, 1898, pp. 7-13.
 «Deux lois de l'évolution pénale», *Année sociologique*, vol. 4, 1899-1900, pp. 65-95.
 «La sociologie en France au XIX^e siècle», *Revue bleue*, vol. 13, 1900, parte I, pp. 609-613, parte 2, pp. 647-652.
 «Sur le totémisme», *Année sociologique*, vol. 5, 1900-1901, pp. 82-121.
 Crítica a Merlino: *Formes et essence du socialisme*, *Revue philosophique*, vol. 48, 1889, pp. 433-439.
 Debate com Lagardelle, *Libres entretiens*, 1905, pp. 425-434.

Crítica a obras de Fouillé, Belot e Landry, *Année sociologique*, vol. 10, 1905-1906, pp. 352-369.
 Crítica a Deploige: *Le conflit de la morale et de la sociologie*, *Année sociologique*, vol. 12, 1909-1912, pp. 326-328.
 «La famille conjugale», *Revue philosophique*, vol. 91, 1921, pp. 1-14.

WEBER: OBRAS ORIGINAIS

Economy and Society, Nova Iorque, 1968.
Wirtschaft und Gesellschaft, Tübingen, 1956.
 H. H. Gerth e C. Wright Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nova Iorque, 1958.
Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, vols. 1-3, Tübingen, 1920-1.
Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen, 1924.
Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, 1968.
Gesammelte politische Schriften, Tübingen, 1958.
The Methodology of the Social Sciences, Glencoe, 1949.
The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism, Nova Iorque, 1958.
The Religion of China, Londres, 1964.
The Religion of India, Glencoe, 1958.
Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftsgeschichte, Tübingen, 1924.
Jugendbriefe, Tübingen, n. d.
Die römische Agrargeschichte in ihrer Bedeutung für das Staatsund Privatrecht, Estugarda, 1891.
Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland, Leipzig, 1892.
General Economic History, Nova Iorque, 1961.
 «Antikritisches zum 'Geist des kapitalismus'», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 31, 1910, pp. 554-599.

OBRAS SECUNDÁRIAS

H. D. Acton, *The Illusion of the Epoch*, Londres, 1955.
 Lord Acton, *Lectures on Modern History*, Londres, 1960.
 Guy Aimard, *Durkheim et la science économique*, Paris, 1962.
 Martin Albrow, *Bureaucracy*, Londres, 1970.
 Erik Allardt, «Emile Durkheim: sein Beitrag zur politischen Soziologie», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 20, 1968, pp. 1-16.
 Harry Alpert, *Emile Durkheim and his sociology*, Nova Iorque, 1939.
 Louis Althusser, *For Marx*, Londres, 1969.
 Louis Althusser et al, *Lire le Capital*, Paris, 1967.
 Carlo Antoni, *From History to Sociology*, Londres, 1962.
 Raimond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, vols. 1 e 2, Londres, 1968 e 1967.
 Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge, 1968.
 J. A. Barnes, «Durkheim's Division of Labour in Society», *Man* (nova série), vol. 1, 1966, pp. 158-175.
 Eduard Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person*, Tübingen, 1964.
 Georg von Below, *Der deutsche Staat des Mittelalters*, Leipzig, 1925.

- Reinhard Bendix, *Max Weber, an Intellectual Portrait*, Londres, 1966.
- «Social stratification and the political community», *Archives européennes de sociologie*, vol. 1, 1960, pp. 181-210.
- Norman Birnbaum, *The Crisis of Industrial Society*, Nova Iorque, 1969.
- «Conflicting interpretations of the rise of capitalism, Marx and Weber», *British Journal of Sociology*, vol. 4, 1953, pp. 125-141.
- H. Bollnow, «Engels Auffassung von Revolution und Entwicklung in seinen 'Grundsätzen des Kommunismus' (1847)», *Marxismusstudien*, vol. 1, 1954, pp. 77-144.
- Roger Caillois, *Man, Play and Games*, Londres, 1962.
- A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, vols. 1-3, Paris, 1955.
- Ralf Dahrendorf, *Class Conflict in Industrial Society*, Stanford, 1965.
- Society and Democracy in Germany*, Londres, 1968.
- Georges Davy, «Emile Durkheim», *Revue française de sociologie*, vol. 1, 1960, pp. 3-24.
- «Emile Durkheim», *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 26, 1919, pp. 181-198.
- Phyllis Deane and W. A. Cole, *British Economic Growth*, Cambridge, 1969.
- Simon Deploige, *The Conflict between Ethics and Sociology*, St. Louis, 1938.
- Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, Londres, 1963.
- Hans Peter Dreitzel, *Recent Sociology*, N.° 1, Londres, 1969.
- Jean Duvignaud, *Durkheim, sa vie, son oeuvre*, Paris, 1965.
- Iring Fetscher, *Karl Marx und der Marxismus*, Munique, 1967.
- Louis Feuer, «What is alienation? The career of a concept», *New Politics*, 1962, pp. 116-134.
- Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity*, Nova Iorque, 1957.
- Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, vols. 1-10, 1903-1911.
- Julien Freund, *The Sociology of Max Weber*, Londres, 1968.
- Georges Friedmann, *The Anatomy of Work*, Londres, 1961.
- Walter Gagel, *Die Wahlrechtsfrage in der Geschichte der deutschen liberalen Parteien*, Düsseldorf, 1958.
- Charles Elmer Gehlke, *Emile Durkheim's Contributions to Sociological Theory*, Nova Iorque, 1915.
- Anthony Giddens, «A typology of suicides», *Archives européennes de sociologie*, vol. 7, 1966, pp. 276-295.
- «'Power' in the recent writings of Talcott Parsons», *Sociology*, vol. 2, 1968, pp. 268-270.
- «Durkheim as a review critic», *Sociological Review*, vol. 18, 1970, pp. 171-196.
- «Marx, Weber, and the development of capitalism», *Sociology*, vol. 4, 1970, pp. 289-310.
- Politics and sociology in the thought of Max Weber*.
- «The suicide problem in French sociology», *British Journal of Sociology*, vol. 16, 1965, pp. 3-18.
- John H. Goldthorpe, «Social stratification in industrial society», Paul Halmos: *The Development of Industrial Society*, Sociological Review Monograph, N.° 8, 1964, pp. 97-122.
- Fred. M. Gottheil, *Marx's Economic Predictions*, Evanston, 1966.
- Georges Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, 1950.
- Georges Gurvitch e Wilber E. Moore, *Twentieth Century Sociology*, Nova Iorque, 1945.
- Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied e Berlin, 1967.
- R. M. Hartwell, *The Causes of the Industrial Revolution in England*, Londres, 1967.
- J. E. S. Hayward, «Solidarist syndicalism: Durkheim and Duguit», *Sociological Review*, vol. 8, 1960, partes 1 e 2, pp. 17-36 e 185-202.
- G. W. F. Hegel, *Philosophy of Right*, Londres, 1967.
- Donald Hodges, «The 'intermediate classes' in marxian theory», *Social Research*, vol. 28, 1961, pp. 241-252.
- John Horton, «The de-humanisation of anomie and alienation», *British Journal of Sociology*, vol. 15, 1964, pp. 283-300.
- Henri Hubert e Marcel Mauss, «Théorie générale de la magie», *Année Sociologique*, vol. 7, 1902-1903, pp. 1-146.
- H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, Nova Iorque, 1958.
- Jean Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, 1955.
- Barclay Johnson, «Durkheim's one cause of suicide», *American Sociological Review*, vol. 30, 1965, pp. 875-886.
- Z. A. Jordan, *The Evolution of Dialectical Materialism*, Londres, 1967.
- Eugene Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach*, Londres, 1970.
- Karl Kautsky, *Die Agrarfrage*, Estugarda, 1899.
- Der Ursprung des Christentums*, Estugarda, 1908.
- Helmut Klages, *Technischer Humanismus*, Estugarda, 1964.
- E. Jürgen Kocka, «Karl Marx und Max Weber, Ein methodologischer Vergleich», *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, vol. 122, 1966, pp. 328-357.
- René König e Johannes Winckelmann, *Max Weber zum Gedächtnis*, Colônia e Opladen, 1963.
- Karl Korsch, *Marxismus und Philosophie*, Leipzig, 1930.
- Leopold Labedz, *Revisionism*, Londres, 1963.
- Antonio Labriola, *Socialism and Philosophy*, Chicago, 1918.
- Roger Lacombe, *La méthode sociologique de Durkheim*, Paris, 1926.
- David S. Landes, *The Unbound Prometheus*, Cambridge, 1969.
- V. I. Lenin, *Selected Works*, Londres, 1969.
- George Lichtheim, «Marx and the 'Asiatic mode of production'», *St. Anthony's Papers*, n.° 14, 1963, pp. 86-112.
- Marxism, an Historical and Critical Study*, Londres, 1964.
- Marxism in Modern France*, Nova Iorque, 1966.
- Dieter Lindenlaub, *Richtungskämpfe im Verein Sozialpolitik*, Wiesbaden, 1967.
- Nicholas Lobkowicz, *Marx and the Western World*, Notre Dame, 1967.
- Karl Löwith, «Max Weber und Karl Marx», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 67, 1932, parte 1, pp. 53-99 e parte 2, pp. 175-214.
- Georg Lukács, *Der Junge Hegel*, Zurique e Viena, 1948.
- Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1932.
- Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin, 1965.
- Steven Lukes, «Alienation and anomie» in Peter Laslett e W. G. Runciman, *Philosophy, Politics and Society*, Oxford, 1967, pp. 134-156.
- Ernest Mandel, *Marxist Economic Theory*, vols. 1 e 2, Londres, 1968.
- Marcel Mauss, «Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos», *Année Sociologique*, vol. 9, 1904-1905, pp. 39-130.
- David McLellan, *Marx before Marxism*, Londres, 1970.
- The Young Hegelians and Karl Marx*, Londres, 1969.
- C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Londres, 1962.
- Ronald Meek, *Studies in the Labour Theory of Value*, Londres, 1956.
- Franz Mehring, *Karl Marx*, Ann Arbor, 1962.

- István Mészáros, *Marx's Theory of Alienation*, Londres, 1970.
- Alfred G. Meyer, *Marxism, the Unity of Theory and Practice*, Ann Arbor, 1963.
- Arthur Mitzman, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*, Nova Iorque, 1970.
- Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die deutsche Politik, 1890-1920*, Tübingen, 1959.
- Barrington Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Londres, 1969.
- Robert A. Nisbet, *Emile Durkheim*, Englewood Cliffs, 1965.
- Stanislaw Ossowski, *Class and Class Structure in the Social Consciousness*, Londres, 1963.
- Melchior Palyi, *Erinnerungsgabe für Max Weber*, Munique e Leipzig, 1923.
- Talcott Parsons, «Capitalism in recent German literature: Sombart and Weber», *Journal of Political Economy*, vol. 36, 1928, pp. 641-661.
- Sociological Theory and Modern Society*, Nova Iorque, 1967.
- The Social System*, Londres, 1951.
- The Structure of Social Action*, Glencoe, 1949.
- Alessandro Pizzorno, «Lecture actuelle de Durkheim», *Archives européennes de sociologie*, vol. 4, 1963, pp. 1-36.
- John Plamenatz, *Man and Society*, vols. 1 e 2, Londres, 1968.
- Heinrich Popitz, *Der entfremdete Mensch*, Francoforte, 1967.
- Nicos Ar. Poulantzas, *Nature des choses et du droit*, Paris, 1965.
- J. A. Prades, *La sociologie de la religion chez Max Weber*, Lovaina, 1969.
- Thilo Ramm, «Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels», *Marxismusstudien*, vol. 2, 1957, pp. 77-179.
- Hans Günther Reissner, *Eduard Gans*, Tübingen, 1965.
- Reminiscences of Marx and Engels*, Moscovio, n. d.
- Joan Robinson, *An Essay on Marxian Economics*, Londres, 1966.
- Günther Roth, *The Social Democrats in Imperial Germany*, Englewood Cliffs, 1963.
- «Das historische Verhältnis der Weberschen Soziologie zum Marxismus», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 1968, pp. 429-447.
- Maximilien Rubel, «Premiers contacts des sociologues du XIX^e siècle avec la pensée de Marx», *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 31, 1961, pp. 175-184.
- W. G. Runciman, «The sociological explanation of 'religious' beliefs», *Archives européennes de sociologie*, vol. 10, 1969, pp. 149-191.
- Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübingen, 1934.
- F. von Schiller, *On the Aesthetic Education of Man*, Oxford, 1967.
- Alfred Schmidt, *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Oxford, 1962.
- Gustav Schmidt, *Deutscher Historismus und der Übergang zur parlamentarischen Demokratie*, Lübeck e Hamburgo, 1964.
- Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nova Iorque, 1962.
- Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, 1967.
- George Simmel, *Philosophie des Geldes*, Leipzig 1900.
- Georges Sorel, «Les théories de M. Durkheim», *Le devenir social*, vol. 1, pp. 1-26 e 148-180.
- Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, 1953.
- Paul Sweezy, *The Transition from Feudalism to Capitalism*, Londres, 1954.
- The Theory of Capitalist Development*, Nova Iorque, 1954.
- Böhm-Bawerk's Criticism of Marx*, Nova Iorque, 1949.
- F. Tenbruck, «Die Genesis der Methodologie Max Webers», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 11, 1959, p. 573-630.
- Edward A. Tiryakian, «A problem for the sociology of knowledge», *Archives européennes de sociologie*, vol. 7, 1966, pp. 330-336.
- Robert C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1965.
- Verhandlungen des 15. deutschen Soziologentages, *Max Weber und die Soziologie heute*, Tübingen, 1965.
- Marianne Weber, *Max Weber: ein Lebensbild*, Heidelberg, 1950.
- Johannes Winckelmann, «Max Webers Opus Posthumum», *Zeitschrift für die gesamten Staatswissenschaften*, vol. 105, 1949, pp. 368-397.
- Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism*, New Haven, 1957.
- Kurt H. Wolff, *Emile Durkheim et al., Essays on Sociology and Philosophy*, Nova Iorque, 1964.
- Murray Wolfson, *A Reappraisal of Marxian Economics*, Nova Iorque, 1964.
- Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, Boston, 1960.
- P. M. Worsley, «Emile Durkheim's theory of knowledge», *Sociological Review*, vol. 4, 1956, pp. 47-62.

1. **O Signo**, Umberto Eco
2. **O Pensamento de Nietzsche**, Michael Tanner
3. **Estratégias da Comunicação**, Adriano Duarte Rodrigues
4. **Como Se Faz Uma Tese**, Umberto Eco
5. **O Pensamento de Platão**, R. H. Hare
6. **As Regras do Método Sociológico**, Émile Durkheim
7. **Sociologia Geral – A Acção Social**, Guy Rocher
8. **Sociologia Geral – A Organização Social**, Guy Rocher
9. **Nós – Uma Leitura de Cesário Verde**, Helder Macedo
10. **Comunicação e Cultura**, Adriano Duarte Rodrigues
11. **Capitalismo e Moderna Teoria Social**, Anthony Giddens
12. **Arte e Estética na Arte Medieval**, Umberto Eco
13. **Seis Lições Sobre os Fundamentos da Física**, Richard P. Feynman
14. **Raça e História**, Claude Lévi-Strauss
15. **Luís de Camões – O Épico**, Hernâni Cidade
16. **Questões Preliminares sobre as Ciências Sociais**, A. Sedas Nunes
17. **O Suicídio – Estudo Sociológico**, Émile Durkheim
18. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**, Max Weber
19. **A Economia em Vinte e Quatro Lições**, Mário Murteira
20. **Frei Luís de Sousa – Um Drama Psicológico**, Maria Almira Soares
21. **Breve História do Urbanismo**, Fernando Chueca Goitia
22. **Do Ocidente ao Oriente – Mitos, Imagens, Modelos**, Álvaro Manuel Machado
23. **Luís de Camões – O Lírico**, Hernâni Cidade
24. **O Rio com Regresso – Ensaíos Camilianos**, Maria Alzira Seixo